
羅馬書註釋（卷貳）
馮蔭坤◆著

羅馬書註釋（卷貳）

作者：馮蔭坤
編輯：楊碧芳

出版兼 發行者	校園書房出版社 臺北市羅斯福路四段 22 號 臺北市郵政 13 支 144 號信箱 電話：(02)23653665 (02)23644001 傳真：(02)23680303 郵政劃撥第 01105351 號
發行人	饒孝楫
本社登記證	行政院新聞局局版臺業字
字　號	第 1061 號
承印者	龍驊彩色印刷有限公司

中華民國 88 年（1999 年）2 月初版

國家圖書館出版品預行編目資料

羅馬書註釋＝A commentary on the Epistle to the Romans ／馮蔭坤著. ——初版. ——臺北市：校園書房, 民 86
冊；　公分
參考書目：面
ISBN 957-587-530-3（卷壹：精裝）.——ISBN 957-587-590-7（卷貳：精裝）
1. 羅馬書－註釋

241.71　　86008670

A COMMENTARY ON THE EPISTLE TO THE ROMANS
Volume 2: Commentary on Romans 5-8
By RONALD Y. K. FUNG
Published by permission

P. O. Box 13-144, Taipei 10098, Taiwan, R.O.C.
First Edition: Feb. 1999

ISBN 957-587-590-7

目　錄

參考書目

補充書目

序

一九九七年十月六日晚上，「中神」舉行新一年度的開學禮。教授團等候列隊進場之際，筆者被問及《羅馬書註釋》的寫作進度；當我回答說「我正在跟羅馬書第七章〔暗指 7~25 節〕搏鬥」，有兩位同事便不約而同地「引經」表示，他們曉得「我眞是苦啊」！十一月底完成了「搏鬥」後，滿以爲卷貳前面的道路會比較平順，原來卻有更大的挑戰等待著！結果，第八章註釋的初稿足足用了半年才完成，[1] 其篇幅也佔了卷貳全部註釋約四成。[2] 這不單是因爲第八章經文本身的篇幅比前三章長多了，更是由於其中的釋經問題甚多。不過，前三章何嘗不是引起很多釋經上的問題？讀者若細閱本書的註釋部分，大抵會同意確是這樣。

經過十八個月的努力，卷貳終於可以脫稿了。筆者要多謝定期和我一起禱告或經常爲我代禱的主內肢體。黃錫木博士以電郵方式提供了梅茨格所著《希臘文新約聖經經文註釋》之增訂版的初稿一份，[3] 並早在筆者開始寫作卷壹之前便已惠贈羅馬書經文的影印稿一份，後者是希臘文及十五種中英譯本的「並排版」，便於比較各種譯法；謹在此一併致謝。筆者更要在這裏重申對內子和「中神」的

1 前三章依次用了四、三、四個月。

2 前三章依次爲約 20%、17%，和 23%。（這些粗略的百分率是根據打字稿的頁數得來的。）〔後記：按本書註釋部分的頁數計算，四章所佔的篇幅依次爲 21.1%、18.3%、23.3%，和 37.3%。〕

3 此增訂版（an expanded edition of B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* [2nd rev. ed., 1994]）由 R. L. Omanson 負責初稿；由聯合聖經公會成立之特別委員會的其他成員，包括黃博士及 Paul Ellingworth. 見黃錫木：《經文鑑別》5、70-71 連註 51。

謝忱，[4] 尤其是向神獻上衷心的感謝。

內子和我同走人生旅程，在神恩典的保守下已歷三十載。相對於她所付出的一切，獻給她這本書只能是微小的回報。根據西方傳統，結婚三十週年紀念正當的禮物是珍珠。這裏「以書代珠」的做法似乎可從約伯記找到支持，因爲二十八章十八節說：「取得智慧勝過取得珍珠」（18b，思高）！不過，「珍珠」原文的意思可能是「紅寶石」（現中、新譯），而紅寶石是結婚四十週年的正當禮物。而且，即使假設經文所說的是珍珠，此書也斷不能等同爲「智慧」，因爲經文所說的不是學術上的知識，而是以敬畏神爲開端（箴九10，參十五33）、「只與謙遜人相處」（十一2，思高）的、敬虔生活的智慧。[5] 另一方面，本書並非與此智慧完全無關，因爲本書所闡釋的是羅馬書第五至八章，而這一大段所論的（按筆者的理解）是因信稱義對信徒的意義。不但這整段是神所啓示「奧祕的智慧」的部分內涵（參：林前二7；羅十一33），而且其中提及信徒因信稱義之後的、義的生活，是基於基督的工作（六1～七6）和聖靈的工作（羅八1～17），這義的生活（詳見十二1～十五13）就是敬虔生活的新約版本。

馮蔭坤　謹誌
香港　中國神學研究院
1998.7.16 完稿

4　請參《羅》1.12-13。

5　Cf. Kidner, *Proverbs* 36-38, esp. 38.

簡寫表（之一）：中文的

（見《羅》1.15-17，另加下列項目：）

乙部：字典、文法書

精華	凌納格著，羅傑思修訂，高陳寶嬋編譯：《新約希臘文精華》（香港：角石出版有限公司，1996）

丙部：羅馬書註釋及研究

Cranfield（上）	C. E. B. Cranfield 著，潘秋松譯：《羅馬書註釋（上册）》（台北：中華福音神學院出版社，1997）
司徒德	司徒德著，張永佳譯：《新造的人——羅馬書精選詮釋》（香港：證道出版社，1975〔1971〕）

丁部：其他

《羅》1	馮蔭坤著：《羅馬書註釋（卷壹）》（台北：校園書房出版社，1997）
《腓》	馮蔭坤著：《腓立比書》（天道聖經註釋；香港：天道書樓，四版 1997〔1987〕）
《來》	馮蔭坤著：《希伯來書》（天道聖經註釋；兩卷；香港：天道書樓，二版 1997〔1995〕）
《聖經研究》	《聖經研究與詮釋》=《中國神學研究院期刊》24（1998.1）

簡寫表（之二）：外文一般性的

（見《羅》1.18-24，另加下列項目：）

BLG	Biblical Languages: Greek
Boring-Berger-Colpe	M. E. Boring, K. Berger, C. Colpe (ed.), *Hellenistic Commentary to the New Testament* (Nashville 1995) 335-89
BWorks	BibleWorks for Windows, Version 3.5.5 (1996)
ConBNT	Coniectanea Biblica New Testament Series
CTJ	*Calvin Theological Journal*
DJG	*Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. J. B. Green, S. McKnight, I. H. Marshall (Downers Grove 1992)
GNT	UBS4-NA27 Greek New Testament [United Bible Societies' *Greek New Testament* (4th ed.) — Nestle-Aland (ed.), *Novum Testamentum graece* (27th rev. ed.)], as made accessible by BWorks
Grace Unlimited	C. H. Pinnock (ed.), *Grace Unlimited* (Minneapolis 1975)
LSJ	*A Greek-English Lexicon*, by H. G. Liddell and R. Scott, 9th edition revised by H. S. Jones (Oxford 1976 [1940])
LXE	E.T. of the Septuagint Version of the Old Testament, by Sir Lancelot C. L. Brenton (1844, 1851); 1988 edition as made accessible by BWorks
NAS	New American Standard Bible (1995), as made ac-

	cessible by BWorks
Porter	S. E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament* (BLG 2; Sheffield 1992)
TNN	*Theology, News and Notes* (Fuller Theological Seminary)
Wallace	D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids 1996)

簡寫表（之三）：外文的祝賀或紀念文集

（見《羅》1.25-28，另加下列項目：）

J. A. Fitzmyer *FS*	*To Touch the Text*, ed. M. P. Horgan and P. J. Kobelski (New York 1989)
V. P. Furnish *FS*	*Theology & Ethics in Paul and His Interpreters*, ed. E. H. Lovering, Jr., and J. L. Sumney (Nashville 1996)
M. D. Hooker *FS*	*Early Christian Thought in its Jewish Context*, ed. J. Barclay and J. Sweet (Cambridge 1996)
J. Houston *FS*	*Alive to God: Studies in Spirituality*, ed. J. I. Packer and L. Wilkinson (Downers Grove 1992)
G. E. Ladd *FS*	*Unity and Diversity in New Testament Theology*, ed. R. A. Guelich (Grand Rapids 1978)
R. Schnackenburg *FS*	*Neues Testament und Ethik*, ed. H. Merklein (Freiburg im Breisgau 1989)
W. Still *FS*	*Pulpit & People*, ed. N. M. de S. Cameron and S. B. Ferguson (Edinburgh 1986)

簡寫表（之四）：外文的羅馬書註釋及研究

（見《羅》1.29-34，另加下列項目：）

Christoffersson	O. Christoffersson, *The Earnest Expectation of the Creature: The Flood-Tradition as Matrix of Romans 8:18-27* (ConBNT 23; Stockholm 1990)
De Boer	M. C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5* (JSNTSS 22; Sheffield 1988)
Fitzmyer III	J. A. Fitzmyer, *Spiritual Exercises Based on Paul's Epistle to the Romans* (New York 1995)
Knox, *Life*	J. Knox, *Life in Christ Jesus: Reflections on Romans 5-8* (London 1963)
Lambrecht	J. Lambrecht, *The Wretched "I" and Its Liberation. Paul in Romans 7 and 8* (LTPM 14; Louvain 1992)
Loane	M. L. Loane, *The Hope of Glory: An Exposition of the Eighth Chapter in the Epistle to The Romans* (Waco, TX 1968)
Reid	M. L. Reid, *Augustinian and Pauline Rhetoric in Romans Five: A Study of Early Christian Rhetoric* (Lewiston, NY 1996)
Stott, *Men*	J. R. W. Stott, *Men Made New: an exposition of Romans 5-8* (Downers Grove 1969 [1966])

叁 因信稱義對信徒的意義（五1～八39）

羅馬書第五章（或五1～11）在本書的結構中與上文的關係是個受爭議的問題，這問題引起了至少四種不同的看法。[1]（一）第五章結束上文的討論：一章十八節至五章二十一節的題目是稱義，第六至八章的題目是成聖。[2] 用以支持五章一至十一節是屬於上文的理由，包括以下各點：（1）五章一節的分詞「稱義」和四章二十五節的名詞「稱義」[3]把這兩節連起來。與此同時，保羅以「我們既因信稱義」一語（參9節「我們既靠著他的血稱義」）總括了三章二十一節至四章二十五節，即是拾起一章十七節的主題。（2）五章二節的「（進）入這恩典中」與四章四節和十六節，以及再遠一點的三章二十四節的話連起來。（3）在五章一至十一節此段首尾出現的「歡歡喜喜」這個口號式詞語（2、3、11節），與猶太人的「誇口」（二17，三27）構成清晰的對比。（4）五章六至八節重複了三章二十三至二十六節的基礎性陳述，並在神的愛之事實底下（參5節）把後者深化。（5）五章九、十節拾起一章十六、十七節主題中的「救〔恩〕」一詞：在該處，救恩是「因信」而來的、神之義的結果，這裏則兩次把末世性的救恩描寫為罪人得稱為義的結果。（6）五章十一節重複了「以……為樂」（原文即是1、2節的「歡歡喜喜」）一詞，並且用了「藉著我主耶穌基督」這莊嚴的公式，

---

1 Reid（'Romans 1:1 – 5:21' 270）認為，從修辭分析學的角度來看，羅五1～21可視為四1～十一36此一大段（=*probatio*〔此詞見《羅》1.125註1〕）之內的第二項證據（第一項是四1～25），所要證明的是三21～31的命題（=*propositio*〔此詞見同上註2〕）。

2 E.g., SH xlvii-l. 鮑1.163-64也是把第五章連於上文，只是他把一18～五21分為兩段：一18～三20，三21～五21（參目錄）。

3 原文依次為：δικαιωθέντες, τὴν δικαίωσιν.

這兩點都顯示本節是個結尾，是四章二十四、二十五節所尚未達到的。[4]（7）五章十二至二十一節所論的亞當與基督二人，總括了人類兩個主要的可能性；這就是說，該段總括了一章十八節及下的論證——從對「在亞當裏」及在罪與死的轄制下之生命的定罪，轉到在恩典統治下的、「在基督裏」之生命的提供。[5]可是，六章一節的問題顯然是由五章二十、二十一節的陳述引起的；這就是說，第六章與第五章的關係十分密切，因此不宜將二者分開而以第六章為新一大段的開始。[6]

（二）第五章的兩個分段（1～11、12～21節）分屬於其上文及下文：前半章是一章十八節至四章末的總結，後半章是第六至八章的導言。一章十七節所引哈巴谷書二章四節的話（「因信稱義的人必得生」[7]），為第一至八章的結構提供了線索：一章十八節至五章十一節論因信稱義，「罪人如何可以得稱為義」這問題的答案是

---

4 以上六點見 Wilckens 1.286-87 (cf. 181-82). Dunn 1.242 聲稱，一18～二29對人的指控中的一些「中心題目」，在五1～11「以相反的次序」被拾起來：「忿怒」（一18 || 五9）、「不虔／罪人」（一18 || 五6；ἀσέβεια / ἀσεβής〕、「榮耀」（一21、23 || 五2）、「邪僻／老練」（一28 || 五4；ἀδόκιμος / δοκιμή）、「指著神誇口」（二17 || 五11）。但「以相反的次序」這描述並不完全準確。

5 J. D. G. Dunn, *DPL* 846*b*. Cf. Penna, '3:1-8 in Romans' 80-81.

6 Schlier 138. Cf. Michel 176. Aletti（'Romans 5-8' 296-97）從辭令學的角度指出，若把第五章視為一18～四25的結語（*peroratio*），則（1）此結語太長了；參較本書一些段落的結語（八31～39，十一33～36）以及一些分段的結語（三19～20，四23～25，十18～21）；（2）第五章並不是上文之論證的結束；一18～四25所辯證的是猶太人和外邦人都是因信稱義（三21～22、28、30），但亞當與基督的比較（五12～21〔*synkrisis*; 參《來》1.54 註 74〕）與此論證無關。Porter（*Καταλλάσσω* 146）指出，支持第五章應連於第一至四章的字詞方面的證據（參 Cranfield 1.253;〔上〕358-59）雖然重要，卻不是只容許一個結論的。〔為了節省篇幅起見，以下在引用 Cranfield（上）時，若之前已提及 Cranfield 1（如在本註），則不再重複作者的名字，而單以「（上）」代表。〕

7 此譯法參《羅》1.263-71。

「憑恩藉信」；五章十二節至八章三十九節則論在基督裏的（永遠的）生命，「罪人如何得以出死（亡）入（永）生」這問題的答案是「藉著與基督——末後的亞當——聯合」。支持這種理解的一件事實是：「義」與「信」等字彙在一章十七節至五章十一節出現很多次，但之後便很少出現；另一方面，「活」與「生命」等字彙則在五章十二節至七章一節這段內經常出現。[8] 另有釋經者則指出，有兩個重要的詞語——「藉著我們的主耶穌基督」（新譯：1、11、21節）和「就更」[9]（新譯：9、10、15、17 節）——把全章連為一體，因此不宜於第十一／十二節之間這樣把本章截然分開。[10]

（三）第五章全章是過渡性的一章：[11] 一方面，五章一、二節是從三章二十一節至四章末的闡釋過渡至本章的橋樑；另一方面，五章二十、二十一節則是從本章過渡至第六章所提出的問題（1、15節）的橋樑。除非我們要求一種系統性的大綱，而不跟隨保羅活躍的論證，否則要在哪裏劃清主要分段的界線——在第四章末？在第五章末？在五章十一與十二節之間？——並不是個嚴重的問題。[12]

---

8 Cf. Black 10; Leenhardt 131-32 n.; Martin, *Foundations* 2.193 — all with reference to A. Feuillet. Also Longenecker, 'Christology' 481; Trocmé, 'Romans 7 and 8' 73. 關於「義」字的使用，較準確的講法是，δικαιοσύνη 在一 17～五 11 都是指神本身的公義（三 25、26）、祂守約的信實（三 5）、祂的拯救（＝使人稱義的）行動（一 17，三 21、22），或是神所賜的、義者的地位（四 3、5、6、9、11、13、22），但在五 12～八 39 則較多指倫理性的義（六 13、16、18、19），儘管仍有三次是關乎稱義之事（五 17、21，八 10）。按 De Boer 148-49 的見解，第五章是一個分立的單元（'a discrete literary unit'），不過其前半部分（1～11 節）較接近一至四章，後半部分（12～21 節）則與一至四章及六至八章同樣接近。

9 πολλῷ μᾶλλον.

10 Cf. Porter, 'Romans 5' 676. Aletti（'Romans 5-8' 296 nn.6, 7）認為，從辭令的角度看，這第二種看法是最不可取（＝最難維護）的立場。

11 Engberg-Pedersen（'Romans 5-8' 480）稱之為 'a *Pauline bridge*'.

12 Dahl, *Paul* 91. Engberg-Pedersen（同上註之 n.10）指出，Dahl, 'Romans 5' 39 所表達的見解（參下註），是作者較早期的看法。

（四）近期多數釋經者接納的看法是，第五章是一新段落（五至八章）的開始；一章十八節至四章二十五節論因信稱義，第五至八章論因信稱義者的新生命。[13] 比起前三個看法，這看法有更強的理由支持：（1）四章二十五節所用嚴肅的公式，有力地提示該節是本書信一個重要段落的結束。五章一節開首的「我們既因信稱義」一語，將上文（一 18～四 25）的論證總括起來，並為下文的新題目預備道路。（2）一章十六節至四章二十五節的討論是以猶太人及外邦人為中心的，第五至八章則完全沒有提到他們。（3）一章十八節至四章二十五節的語調是爭論性的，保羅顯然是針對著猶太人的觀點而辯證，有時更以單數第二人稱直接地對他的詰問者說話；但從五章一節起，複數的第一人稱開始變得顯著，體裁也從爭論轉為認信（第五、八章）或答辯（第六、七章〔留意六 1、15，七 7、13〕）。（4）在一章十六節至四章二十五節，最顯著的神的屬性是「義」（三 25、26），[14] 在第五至八章，最顯著的神的屬性則是「愛」（五 5、8，八 28、35、37、39）。（5）兩大段對某些鑰詞的使用有顯著的分別：動詞「相信」和名詞「信心」在一章十八節至四章二十五節共用了二十七次，在第五至八章則只用了三次，其中兩次（五 1、2〔異文〕）是對一章十八節至四章二十五節之論證的

---

13 E.g., Dodd vii, 73, 93; Nygren 38, 86; Michel 7, 46, 176; Schlier 13, 137-38; Käsemann v, 91, 131; Cranfield 1.28-29, 252-54（〔上〕36-37、357-59）；Ziesler 135; Dahl, 'Romans 5' 39-40（但見上註）；Davidson, 'Rom 5:12-21' 298-99; Lindars, 'Romans 5-8' 128; Brown, 'Romans' 567; Aletti, 'Romans 5-8' 295, 297-300（從本段的辭令結構分析辯證）。Byrne（'Rom 15,15' 92 n.29）稱此看法為「現代的一致看法」（'a modern consensus'）——Wilckens 1.17, 181-82, 286-88 是顯著的例外（參上面註 4）。Guerra 126 將羅五～八視為「勸勉的講詞」（λόγος προτρεπτικός; 參《羅》1.115）中稱為 ἐνδεικτικός 的部分，這部分的功用是說明哲學的價值和益處；因此，羅五～八的功用是讚揚在基督裏成為可能的新生命。

14 不過，「神的義」更多的時候不是指神公義的屬性（如在三 25、26），而是指神的拯救（= 使人稱義的）行動，以及此行動所帶給信徒義者的地位（一 17，三 21、22）。參上面註 8。

回顧。名詞「生命」和動詞「活」字在第二大段一共出現二十四次，但在前一大段則只有名詞出現一次（二7）。「盼望」一詞在第一大段只出現二次（四 18，名詞），但在第五至八章動詞及名詞總共出現九次。（6）「藉著我們的主耶穌基督」（新譯：五 1、11、21，七 25）[15] 和「在我們的主耶穌基督裏」（六 23，八 39）這些類似的公式，在第五章的開首、中間和結尾，以及第六、七、八章的結尾出現，將第五至八章串連起來。[16] 至重要的理由是：（7）第五章上半（1～11 節）和第八章下半（14～39 節，尤其是末段 31～39 節）的內容有顯著相似之處：兩段的論題都是「盼望」——特指在審判之日獲得拯救、可免永死（五 9、10），並且分享神的榮耀（五 2，八 18、30）的盼望；這盼望的基礎是已獲得的稱義及由稱義而來的與神相和（五 1、10；參八 31～34）；此盼望使信徒能面對及忍受患難（五 3～4，八 17～18、35～39）。兩段都以神的愛為一切的至終基礎（五 5、8，八 35、39），這愛顯明於神把祂的兒子賜給我們，叫祂為我們死（五 6、8、9、10，八 32、37）；神又藉著聖靈把這愛傾注在我們心裏（五 5；參八 14～15、23～27）。兩段都使用了「由於更有力的理由」的邏輯辯證伎倆，以表明神必叫我們至終得救（五 9～10，八 32）。第五至八章的首尾兩段這個共同的主題——由於神的愛、基督的工作，以及聖靈的工作，信徒必會至終得救，

15　原文依次為 διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ（前二次）及 διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν（後二次）。

16　Scroggs（'Romans 1-11' 282-83）指出，一些詞語或觀念像歌曲中的疊句般貫穿第五至八章：「死……生……主耶穌」（五 10～11）、「死……永生……主耶穌基督」（五 21，原文次序〔下同〕）、「死……活……基督耶穌」（六 11）、「死……永生……我們的主基督耶穌」（六 23）、「死……新樣……聖靈」（七 6，小字）、「救我……死……我們的主耶穌基督」（七 24～25a）、「死……基督〔耶穌〕……死……活……必死」（八 11）、「他兒子……在許多弟兄中作長子」（八 29）。他認為這現象提示這四章只有一個主題，就是「新生命」或「神在基督裏勝過死亡」。

儘管他們在現今有苦難及仍雖經歷身體的死亡——把這四章連起來成為一個單元。[17]

基於上面的討論，本註釋採納以五章一節為新一大段（五至八章）之開始的立場。保羅在一章十八節至四章二十五節（尤其是三21～四 25）詳論因信稱義之後，就在第五至八章闡釋因信稱義對信徒的意義；鑑於第五章前半章與第八章末段（31～39 節）的對應情形，保羅似乎特別要強調一件事實，即因信稱義者終必得享榮耀。

關於這四章，一些釋經者認為其結構呈現交叉式排列法（或環形結構），例如：

甲 五 1～11 保證將來得享榮耀
　乙 五 12～21 此保證的基礎：基督的工作
　　丙 六 1～23 罪的問題
　　丙' 七 1～25 律法的問題
　乙' 八 1～17 保證的基礎：基督的工作，由聖靈傳送
甲' 八 18～39 保證將來得享榮耀[18]

---

17 以上理由參：Cranfield 1.254, 258-59（〔上〕359、364-65）；Wedderburn, 'Commentaries on Romans' 369; Fitzmyer I 843*b*-44*a* (§50); Fitzmyer II 97-98; Moo I 301-2, 322-23, Moo III 292-93; Byrne 163; Byrne, 'Rom 6:1 — 8:13' 559-60; Byrne, *Sons* 86; Schlier 137-38; Longenecker, 'Romans' 162. Dahl（*Paul* 88-90）指出，除了五 3～4、7 的內容外，五 1～11 一段的主要題目都在第八章再次出現；只是五 1～11 所用的詞彙仍與一至四章有密切的關係，第八章的用詞則以五 12～七 25 為其背景。Thielman（'Romans 5-8' 177-94）認為，保羅在羅五～八描寫新的、末世性的生命紀元所用的語言及神學表記（'theological symbols'），大部分是取自聖經所載有關以色列的史實——以色列對西乃律法的不順從、因為這不順從而受的懲罰（被放逐），及其末世性的復原。但此說並無說服力，詳見 Cousar（'Romans 5-8' 197-201）對此說的批判。

18 Moo III 293-94; cf. Moo I 303; Moo II 1132*b*. 另一種分析法見 Rolland, 'Rm 5-8' 400 (cf. *NTA* §33 [1989]-254).「交叉式排列法」（chiasmus, chiasm）在此是廣義用法，泛指任何對稱的、同時含有某種倒轉次序的結構模式（'symmetrical structure involving some form of inversion'）；按這裏的分析，所呈現的是 'inverted parallelism'（A B B' A'）。詳參 Breck, 'Chiasmus' 71. 關於作者所說的「真確交叉式排列法」（'authentic chiasmus'）見羅八 9～11 註釋引言第二段。

另有釋經者則認為，保羅可能在此四章刻意地寫下（或口授）四段彼此分開的文字，每段都在探討信徒接受了神的恩典、成為祂的子民後在生命上的改變；這四章分別處理此改變不同的四方面，儘管這四方面有重疊之處：第五章論脫離（神的）忿怒和定罪，第六章論脫離罪，第七章論脫離律法，第八章論脫離肉體。[19] 不過，最符合經文本身之邏輯進程的分析，是認為保羅在這四章所用的辯證方法，不是在每一章都回到前一大段（一 18～四 25），從該段取得他的論據，而是從一章引到另一章。[20] 事實上，保羅在這四章提出了一連串的命題，在每一命題之後加以解釋，或是對命題所引起的異議提出答辯：五章九至十一節的命題導致五章十二至二十一節的解釋；五章二十、二十一節的命題引起六章一節的異議，六章二至十四節是對此異議的答辯；現在輪到六章十四節的命題引起六章十五節的異議，六章十六至二十三節是對此異議的答辯。七章一至六節支持第六章的論證；七章五、六節的命題在七章七節至八章十七節獲得詳細解釋；八章十七節下半的命題引致八章十八至三十九節的闡釋。六章一節、十五節，以及七章七節、十三節的問題，代表著有人對保羅的立場所提出的不同異議，這些異議很可能是保羅在其傳道工作中確曾遇到的。[21]

有釋經者指出，保羅在本大段引用舊約只有兩次（七 7 引第十誡；八 36 引詩四十四 22），這和本書其他部分構成強烈對比：前一大段（一 16～四 25）共有約十八個引句，分布於八、九個地方；下一大段（九 1～十一 36）共有約三十個引句，分布於二十五、六個地方；在「有關基督徒生活的指引」部分（十二 1～十五 13）亦有十個引句，還有一個在所謂的「使徒的光臨」（十五 14～32）一段中出

19　Ziesler 135.

20　Cranfield 1.254（〔上〕359）。

21　Wedderburn 131, citing Dahl, *Paul* 82-83. 最後一點亦參 Lindars, 'Romans 5-8' 128.

現。舊約引句在本大段中如此稀少，這獨特的現象可能表示，本段的內容就是保羅所傳福音的獨特部分：其中對「與神和好」、「復和」、「在基督裏」、「在聖靈裏」等真理的強調，似乎主要是源於保羅自己的歸主經歷，這些事情不能以明確的舊約引句直接地證明，因而保羅在講論時就不提及舊約。[22]

一　因信稱義所帶來的三重福氣（五 1～11）

1 我們既因信稱義，就藉著我們的主耶穌基督得與　神相和。
2 我們又藉著他，因信得進入現在所站的這恩典中，並且歡歡喜喜盼望　神的榮耀。
3 不但如此，就是在患難中也是歡歡喜喜的；因為知道患難生忍耐，
4 忍耐生老練，老練生盼望；
5 盼望不至於羞恥，因為所賜給我們的聖靈將　神的愛澆灌在我們心裏。
6 因我們還軟弱的時候，基督就按所定的日期為罪人死。
7 為義人死，是少有的；為仁人死，或者有敢做的。
8 惟有基督在我們還作罪人的時候為我們死，　神的愛就在此向我們顯明了。
9 現在我們既靠著他的血稱義，就更要藉著他免去　神的忿怒。
10 因為我們作仇敵的時候，且藉著　神兒子的死，得與　神和好；既已和好，就更要因他的生得救了。
11 不但如此，我們既藉著我主耶穌基督得與　神和好，也就藉著他以　神為樂。

下列的事實清楚提示，本段是一個單元：全段都用複數的第一人稱（這有別於第四章〔除了 1、9b、16b、24～25 節〕和第五章下半〔除了 21 節「我們的主」〕）；「藉著我們的主耶穌基督，藉著

22　Cf. Longenecker, 'Romans' 146-47, 164-65, 168.

他」[1] 一語（1、2 節，11 節），以及「歡歡喜喜」這動詞的原文 [2]（2、3 節，11 節〔「以……為樂」〕），都在本段的首尾出現，前後呼應；第十一節的「〔我們〕得與神和好」與第一節的「〔我們〕得與神相和」前後呼應。[3]「不但如此……也」[4]這個結構在第三和第十一節分別標誌著保羅論證進程中的另一步驟，同樣把第一至十一節劃為一個單元。

葛凌頓認為，本段的結構呈現「甲乙甲'」的模式，如下：

甲　1～2 節　因信稱義的兩項直接結果（與神相和、以盼望神的榮耀為樂）

乙　3～10 節　此二者的關係（3～5 節對「盼望」、6～10 節對「和好」加以補充闡述）

甲'　11 節　因信稱義的兩項直接結果（以神為樂、與神和好）[5]

此釋經者又說，從另一角度看，本段呈現交叉式排列法，如下：甲——平安（1～2a）、乙——盼望（2b）、乙'——盼望（3～5 節）、甲'——平安（6～11 節）。[6] 兩種分析法都過分簡化了經文的實際結構，尤其是忽略了第九和十節的重點是在「更要得救」[7]這意

---

1 διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν 'Ιησοῦ Χριστοῦ δι' οὗ.

2 καυχάομαι.

3 「前後呼應」意即構成英文所稱的 'inclusion'（'*inclusio*': cf. Reid 91 n.6）；cf. Keck, 'Romans 5:1-11' 84; Cousar, 'Romans 5-8' 202 n.15. McDonald（'Romans 5.1-11' 92 n.8）謂 1 節的「因信稱義」與 11 節的「與神和好」互相對應，9～10 節表明此二者是相等的。但「稱義」與「復和」（=「與神和好」）並不是相等的，此點見下文（五 1 註釋最後兩段）的討論。

4 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καί.

5 Garlington, 'Romans. III' 90, 92.

6 Ibid. 90 n.10. 關於「交叉式排列法」，參五 1～八 39 註釋引言註 18。

7 兩節原文皆用 πολλῷ μᾶλλον σωθησόμεθα 一語。

思上，即是就其重點而論，該二節應連於「盼望」多過連於「相和／和好」。較自然的看法是，本段臚列了因信稱義所帶給信徒的多重福氣：驟然看來，第三節和第十一節的「不但如此，也」，和第九、十節的「更要」，將本段自然地分為數個小段（1～2、3～8、9～10、11 節），其中的第一小段提到兩種福氣（1～2a、2b），隨後的三小段各提及一種福氣（在第二小段，第 6～8 節解釋了第 5 節提到的「神的愛」），共為五種福氣；[8] 但是細察之下，可見第三至五節和第六至十節所論的，其實仍是第二節下半所說的盼望，[9] 因此，本段所臚列的主要是三種福氣：與神復和，得以站在恩典中（五 1～2a）；以盼望獲得神的榮耀為榮（2b～10 節）；藉著主耶穌基督以神為榮（11 節）。[10]

1 與神相和，站在祂的恩典中（五 1～2a）

五 1 「我們既因信稱義，就藉著我們的主耶穌基督得與　神相和。」

原文句首有「所以」（新譯）一詞，表示下文所說的是上文所說之事的結果；而上文所說之事（一 18～四 25，尤其是三 21～四 25）保羅以「我們既因信稱義」一語總括起來，就如三章二十三節總括了一章十八節至三章二十節的內容一樣。[1] 隱含於動詞「得與神相和」裏的「我們」是蓋括性的「我們」，即是包括作者和讀者。[2]

---

8 Stott 138-48 列出六種福氣。他把「與神相和」（1 節）及「站在這恩典中」（2a）分開；筆者則把二者包括在一個分題之下，理由見五 2a 註釋註 8 所屬正文，參五 2b 註釋首段。

9 此點詳見五 3～4 註釋末段，亦參五 6～10 註釋引言。

10 Moo III 297 則認為本段只提到兩種福氣：復和（1～2a, 11 節）與盼望（2b～10 節）。

1 Cf. Cranfield 1.257（〔上〕362-63）。Cosby（'Romans 5' 213）指出，保羅在本節使用了稱為 *transitio*（= 'transition'; 比較《羅》1.125 註 1 所提的 '*transitus*'）的修辭伎倆，其功用是簡略地複述上文及引介下文（cf. Reid 94）。

2 即英文所稱的 'inclusive "we"'（Wallace 398）。

「因信稱義」意即「本著信得稱為義」（呂譯），[3] 原文被動語態分詞所用的過去不定時時態表示，這「得稱為義」是在過去發生的事，指一個信徒信靠耶穌基督、承認祂為主（十9～10）之時，就蒙神稱他為義（參三 26、30）；而「因信稱義」就是「得與神相和」的原因。[4]

「我們……得與神相和」這譯法，假定了原文動詞為直說式語法。[5] 但假設式語法的「語句」[6] 有強得多的抄本證據支持，因此一些釋經者認為應採納這假設式語法的異文為保羅的原著，得出的意思即是：「我們既已因信稱義，就讓我們享受與神相和。」接受此語句的自然結果，就是第二和第三節譯為「歡歡喜喜」的動詞（在格式上可以是直說式語法，也可以是假設式語法），也被視為假設式語法，意即：「又讓我們以盼望神的榮耀為樂／誇口，……讓我們也以患難為樂／誇口。」[7] 從抄傳的可能性 [8] 的角度而言，很難斷

3　Gaston（*Paul* 13）譯為「我們既已由於〔他的〕信實得稱為義」；Reid 94（cf. 95 n.21）將 ἐκ πίστεως 解為指基督的信實；Dunn 1.246 亦謂此片語可能包括神的信實之意。這些見解都值得置疑；參（例如）《羅》1.514-16。

4　δικαιωθέντες = causal participle (Wallace 662). Schlier 140 根據林前六 11，認為稱義的時刻肯定是信徒接受水禮之時。可是羅馬書首次提到水禮是在六 3。G. Schrenk（*TDNT* 2.216-17）將本節的 δικαιωθέντες 和四 25 的 δικαίωσιν 這樣拉上關係：本節的稱義是上一節的稱義的結果；基督在十字架上的救贖行動和信徒取用救恩是彼此相屬，不能分開來考慮的。此解釋假定了四 25 的「稱義」是指基督在歷史上所作成的、客觀意義的稱義，但我們在上文已提出反對此看法的理由（見《羅》1.649 註 11 所屬正文）。

5　ἔχομεν (indicative), read by: KJV, RSV, NKJV, NRSV, NAS; Nygren 193; Hunter 57; Barrett 95-96; Black 74-75; Hendriksen 1.168 n.140; Wilckens 1.288-89; Morris 218-19; Ziesler 137; Moo I 323-24, Moo III 295-96 n.17; Edwards 133; Fitzmyer II 395; Stott 139; Mounce 133 n.88; Byrne 169-70; Reid 96 n.22; Harrison 55-56（海爾遜 133）；Knox 452（但參下面註 7）。

6　ἔχωμεν (subjunctive), read by: RV, NEB, Phillips; Lightfoot 284; SH 120; Kuss 201-2; Murray 1.158-59 n.1; Davidson-Martin 1024*b*; Porter 58; Porter, 'Romans 1-8' 388-89; MHT 1.110, 247; Moule 15.「語句」即「異文」〔'variant'〕的 'reading': 參黃錫木：《經文鑑別》2。

7　Cf. Barclay 71-72; Elliott 227-28; Fee, *Presence* 495-96 n.66; Stowers 249-50; Knox, *Life* 14-15, 17, 24

定哪一個是原來的語句：由於二式之間的分別只是一個母音的差別（相當於英文字母的長音和短音），而這兩個格式在希臘化運動時期的讀法幾乎是完全一樣的，[9] 因此（甲）保羅口授的是直說式語法，他的書記德丟（十六 22）把它寫成假說式語法，或（乙）德丟把保羅口授的假說式語法寫成直說式語法，兩者是同樣可能的。[10] 既是這樣，哪一式是本節原來語句的問題，便必須根據文理而定，而文理肯定支持直說式語法，因為：（一）到此為止，保羅未曾明說讀者享有「與神相和」（參較第 9、10 節），因此他若在本節便勸勉讀者「享受與神相和」，這做法是奇怪的；（二）本段其他的複數第一人稱動詞都是直說式語法的（除非把第 2、3 節的「歡歡喜喜」視為例外），這表示保羅在本段的關注是指出一些關乎信徒的事實，而不是對他們提出勸勉，在這樣的文脈中「讓我們享受與神相和」這思想並不合適。[11] 總而言之，本句提供了應根據文理（內

（但參上面註 5）；活泉 86、87。Giblin（'Romans 5:13-14' 313 n.21）將 11 節的 καυχώμενοι 同樣視為有勸勉性質。Gruenler 935*a* 將五 1 本句解為保羅要羅馬的猶太及外邦基督徒體驗和實踐他們的稱義所應引致的和平。但此作者較早時已正確地把 εἰρήνη 解釋為「除去信徒與神之間的敵意」，現在卻似乎把這字解為除去猶太與外邦信徒之間的敵意。

8　即英文所謂的 transcriptional probability. 參黃錫木，上引書 64。

9　Cf. Bruce 116 n.1: 'with the strong stress accent on the antepenultimate syllable (as in Byzantine and Modern Greek), the distinction between the long and the short vowel in the penultimate syllable disappears in pronunciation.'（正文的「希臘化運動時期」即英文的 'Hellenistic' (period); 此中譯法引自黃錫木：「希臘語」239。）

10　依次見：Metzger 511; Porter, 'Romans 5' 664. 不但如此，有學者指出：古代的拼法有足夠的彈性，以致一個作者或代筆者可能寫的是（短音的）直說式語法，但卻要讀者把它領會為（長音的）假說式語法，反之亦然；我們甚至不能假設同一作者在同一書內對同一個字的拼法總是貫徹一致的，而某個代筆人的個人習慣對於斷定某段文字之真確原文的重要性，不亞於現代人對「兩個異文中哪個從神學角度而言有較大的可接受性」的看法（so Moir, 'Romans 5:1' 181-82）。

11　依次見：（1）Cranfield 1.257 n.1（〔上〕363 註 11）；（2）Metzger 511; Schlatter (E) 119; Dunn 1.245 n.a.（黃錫木〔《經文鑑別》5〕則認為「兩字同樣合於文理」。）Wallace 464 提出另一點：ἔχω 有「享受」之意（參：來十一 25）在新約是罕見的，「享受」可能從來不是此字的假設式語

證）而忽視抄本證據（外證）的一個顯著例子。[12]

「得與神相和」原文直譯是「我們有『與神〔關係上〕的平安』」，「平安」一詞的位置（放在動詞之前）表示強調。「有了」原文的現在時態表示，這是信徒如今（因信稱義後）繼續享有的福氣。這「平安」不是信徒的心理狀況，而是存在於得稱為義者與神之間的一種客觀狀況或關係[13]——信徒不再「是上帝的仇敵」（10節，現中），而是「跟上帝有了和睦的關係」（現中）。[14] 一些釋經者認為，「有『與神〔關係上〕的平安』」只是「與神和好」（10、11節）的另一種講法；二者有同樣的意思，即是神對人的忿怒被挪去；二者性質相同，且有同樣的基礎（基督的救贖、罪人因信稱義）。[15] 不過，鑑於第十節的「與上帝復和」（呂譯）是神所採取的行動（見該處註釋；參：林後五 19：「神……叫世人與自己和好」），本節的「有『與神〔關係上〕的平安』」較宜視為

法的主要意思；因此，若 ἔχωμεν 是原來的，其意思可能是「讓我們與神和好」（'let us come to have peace with God'），而這個意思與文理完全不符。但 Robertson（*Pictures* 3.129, 4.355）認為，現在時態的 ἔχωμεν 表達繼續不斷的行動；若用過去不定時時態的 σχῶμεν（ingressive aorist），其意思才是「讓我們與神相和」（'make peace with God'）。Porter（'Romans 5' 662-65）對第二點及其他理由提出反駁，大力支持 ἔχωμεν 為原來的（cf. Porter, *Καταλλάσσω* 149-50），但是他的一個主要論據——在五 1～3，保羅再次使用了 diatribe（此詞參《羅》1.339 註 14）對假說的詰問者說話（664）——對筆者來說並無說服力。Field 155 認為，抄寫者的趨勢是把陳述改為勸勉（他引林前十五 49 為最引人注目的例子）。

12 Schlier 140. Robinson 57 認為，ἔχωμεν 是原來的，ἔχομεν 是抄寫員正確的修正。

13 Heil, *Hope* 35 n.1; Martin, *Reconciliation* 145.

14 πρὸς τὸν θεόν 意即「在與神的關係上」；cf. Thayer 543 (s.v. πρός, 3 b); Porter, *Καταλλάσσω* 154. 按巴刻（《認識神》159）的解釋，「就最主要和最基本的意義而言，神的平安是一種赦免和接納的新關係——它的根源，可追溯到贖罪。」李常受 128（cf. Witness 104）聲稱，「保羅不是說，我們得與神相和，而是說向神有平安。這就是說，我們還在朝著神去的路上，我們還沒有結束我們的旅途」（楷體為筆者所加）。此解釋誤解了原文介詞片語在這裏的意思。

15 依次見：Porter, 'Romans 1-8' 389 (cf. S. E. Porter, *DPL* 696*b*); Black 74-75; Taylor, *Forgiveness* 106.

神採取了使人與祂和好的行動（10 節）、信徒又因回應了神的行動而「領受了復和」（11 節，呂譯）的結果。[16]

信徒「有『與神〔關係上〕的平安』」是「藉著我們的主耶穌基督」而得的；後面這片語可能是指信徒是「藉著上帝兒子的死得與上帝復和」（10 節，呂譯），[17] 因此與神復和的結果——「有『與神〔關係上〕的平安』」——被描寫為「藉著我們的主耶穌基督」而來。不過，保羅不是說「我們獲得與神〔關係上〕的平安」而是「我們有與神〔關係上〕的平安」，而且原文的現在時態所表達的是「我們繼續享有」之意，因此「藉著我們的主耶穌基督」較可能是指基督現今以中介者的身分，將祂藉著祂的死為罪人建立的「與神〔關係上〕的平安」，繼續賜給已因信稱義的人。[18]

「既因信稱義〔原文為過去不定時時態〕，就……有『與神〔關係上〕的平安』〔現在時態〕」[19] 這種講法，顯然表示「有『與神〔關係上〕的平安』」是因信稱義的結果（至少在某個意義上）。[20] 不論「有『與神〔關係上〕的平安』」被視為與「與神復和」相等，或被視為「與神復和」的結果（如對上一段的解釋），

16 Cf. Barrett, 'Eschatology' 146: 'The peace (εἰρήνη) ... is the result of God's act of reconciliation'.

17 So, e.g., Cranfield 1.258（〔上〕364）。

18 Cf. Schlier 141; Fitzmyer II 395-96; Knox 453.（「中介者」即英文的 'mediator'.）

19 按 Moores 72 的分析，本節是個三段論法（syllogism），其大前提是隱而不現的：大前提——人若被神認為不義，就不能與神有和諧的關係。小前提——我們不再被認為是不義的（因信稱義）。結論——我們不再被不義使我們不能與神有和諧的關係。

20 Bultmann, *Theology* 1.286（但參下面註 22〔1〕）。Dunn 1.262 認為保羅的這個思想次序可能是由賽三十二 17（「公義的果效必是平安」）所提示的；Garlington（'Romans. III' 90-91）則肯定地認為，本節的直接背景是賽三十二 17～18（參下面註 26）。不管事實是否如此，該段所言的「公義」（葛凌頓把它解為復原後的以色列對約的重新委身）與保羅所說的「稱義」不同（葛氏則以賽三十二為解釋「稱義」的背景，認為「稱義」已擴展其意思，包括新的以色列對約之整體的委身）。

本節（連同第 10、11 節）都引起復和與稱義之關係[21]的問題。尤其使這問題成為無可避免的，是下文第九、十兩節的平行狀況：

藉著基督的血　　**得稱爲義**　更要　得救　（9 節，呂譯）

藉著神兒子的死　**與神復和**　更要　得救　（10 節，呂譯）

關於這個問題，釋經者提供了至少五種答案：（一）復和與稱義是相等的，是描寫同一件事實的不同隱喻。（二）復和與稱義是從不同的角度看信徒與神（藉著基督）所建立的新關係：復和的觀念來自人際關係的範疇，稱義的觀念則來自法庭，二者互相補充。（三）本節提示，稱義發生是為了復和，因此，相對於復和，稱義佔了從屬的地位；復和與稱義分別表明基督事件的不同方面。（四）復和假定了稱義，復和是比稱義較大的觀念，它同時包括法律方面和關係方面的含義。（五）復和並非與稱義相同，也不是稱義的結果（即是在稱義之後才發生），而是必然牽涉在稱義之內。這是由於在神與人之間必然存在著一種個人的關係：在人間的法庭上，法官和受審者之間並無真正的個人關係（受審者被判有罪不引致法官對他存有敵意，受審者被判無罪也不引致法官成了他的朋友）；可是，神稱人為義的同時，就與得稱為義者建立友好和諧的關係。因此，雖然稱義與復和可以區別，卻是不能分開的；神稱罪人為義，必然同時牽涉他們與神復和，神的敵意除去，與人建立和平的關係。[22]

筆者大致上同意第五個看法，但認為可以將稱義與復和的關係

21　即是 'the relation between reconciliation and justification'（Cranfield 1.258;〔上〕363）。

22　依次見：（1）Barrett 100; Bornkamm, *Paul* 141; Bultmann, *Theology* 1.286-87（但參上面註 20）；'Romans 5' 145; Dunn 1.259; Furnish, *Theology* 149; Käsemann, *Perspectives* 44; Sanders, *Judaism* 471; cf. Drysdale, 'Justification' 117（保羅把二詞交換使用，或把兩個隱喻混合）；（2）Moo I 320-21, Moo III 311; cf. Ridderbos, *Paul* 182;（3）Fitzmyer, *Gospel* 172-73, 178 ('justification is . . . subordinated to reconciliation');（4）Porter, 'Romans 1-8' 389, 391; cf. Martin, *Reconciliation* 152 ('Reconciliation is the concomitant of justification, but it is a larger term'); 但 Porter（*Καταλλάσσω* 155）認為這看法

說得更精確一點。在這方面，哥林多後書五章十八至二十一節也許可以為我們提供線索。「跟上帝和好吧！」（20b，新譯）這呼籲，是基於「神使那無罪的〔基督〕替我們成為罪」（21a）的事實；換句話說，基督以代罪者之身分受死的事實，是復和的客觀基礎。但這事實同時是我們稱義的基礎，因為「上帝使那無罪的代替我們成為有罪的」，其目的是要「使我們在他裏面成為上帝的義」（21a、b，新譯）——即是獲得義者的地位。這就（像羅五 1、10～11 一樣）引起稱義與復和之關係的問題。這問題在第十九節早已出現：該節說，「神在基督裏，叫世人與自己和好，不將他們的過犯歸到他們身上」——「不將他們的過犯歸到他們身上」（赦罪）是稱義的負面內涵，就如第二十一節的「使我們在他〔基督〕裏面成為上帝的義」（獲賜義者的地位）是稱義的正面內涵。巴列特似乎認為，稱義與復和二者幾乎是同義的：「如果復和被放在神的法庭上並以法庭式的詞語表達，復和便變成稱義。」[23] 可是，雖然復和與稱義兩者無疑是平行的，兩者都是基於基督之死（如在羅五9、10一樣：「靠著他的血稱義……藉著神兒子的死，得與神和好」），但兩者的內涵並不是相同的：罪得赦免並獲賜義者的地位，和進入並享受與神相和的關係，此二者雖是緊密相連、不能分開，在觀念上卻是可以區別的。其實巴列特自己對二者的邏輯關係已提供了正確的答案：神「不將他們的過犯歸到他們身上」（稱義的負面內

忽視了 1、9 和 10 節之間清楚的平行（見本註下文）；（5）Cranfield 1.256-57, 258（〔上〕362、363-64）。（正文的「雖然可以區別，卻是不能分開」= 'inseparable, though distinguishable'.）Porter（*Καταλλάσσω* 155-56）採取他認為是類似（5）的解釋：稱義與復和（或享受平安）是部分重疊，甚至是幾乎相等的隱喻，二者對神的一件工作各自提供不同的看法。作者不止一次（156, 160）引述並表示同意 Barrett（1）的見解，即「稱義與復和是描寫同一件事實不同的隱喻」，強調了他認為二者是「幾乎相等」的。

23 Barrett, *Second Corinthians* 176 ('Reconciliation, if located within God's court and expressed in forensic terms, becomes justification').

涵），就為「叫世人與自己和好」（19 節）開了路；[24] 換句話說，**從邏輯的角度而言，稱義是復和的基礎**。稱義是「在他裏面」（林後五 21b），即是藉著信靠基督、在祂的死與復活上與基督聯合（參：羅六3～4），這實質上等於說稱義是「因信」（羅五1）；信心也是對「跟上帝和好吧！」（林後五20b，新譯）這邀請的正確回應。當一個人以信心取用「〔神〕與人和好的信息」（19 節，現中）所提供的復和，他就同時得稱為義，因為從邏輯的角度來說，稱義是復和的基礎。總而言之，稱義與復和都是信靠基督的結果，二者**不能分開**，二者**同時發生**；不過，在理念上，二者是**可以區別**的，而**從邏輯的角度**來說，稱義是復和的基礎，因而是先於復和。[25] 按這種理解，「我們既因信稱義，就……得與神相和」的意思即是：我們已得稱為義的事實，意味著我們亦已與神復和，得以享受與神的和諧關係。[26]

五 2a　「我們又藉著他，因信得進入現在所站的這恩典中，」

「進入」原文是個名詞，是動詞「得」字的賓詞。這名詞有至少三個可能的解釋：（一）恩典在此比擬為一個安全的海港，而「進入」是指航海意義上的「進路」，意即使海員可以平安上岸的「棧橋」。[1] 但這圖像並不符合本段（1～11 節）清楚顯示的、神與

24　Ibid. 177: 'Since transgression no longer counted against men . . . the way was open for reconciliation'.

25　Cf. Fung, 'Corinthians' 255-57（256 第二段倒數第 10-9 行的 'the way for justification' 是 'the way for reconciliation' 之誤；見上註）；Knox, *Chapters* 146（我們必先被判無罪，聖潔的神才可以和我們相交，我們才可以和神相交）。Taylor（*Forgiveness* 77, cf. viii; followed by Ladd, *Theology* 455）稱「稱義」為「復和」的道德條件（'the ethical condition of reconciliation'）。*Pace* Dunn 1.268; 鄧氏認為，堅持稱義／和好、得救必須嚴加區別是「迂腐的、在神學上並無正當理由的、從牧養角度而言是危險的」做法（'pedantic, theologically unjustified, and pastorally dangerous'）。

26　Cranfield 1.258（〔上〕364）。Garlington（'Romans 7:14-25' 203）認為五 1 宣告了賽三十二17～18（參 1、15 節）的預言之應驗：對保羅而言，長久等待的以色列之盼望對那些在基督裏稱義的人已成為事實（參上面註 20）。

1　The view of Pallis, referred to in MM 545*b* (s.v. προσαγωγή).（「淺橋」即 landing-stage.）Barclay

信徒之間的個人關係，在這圖像裏面耶穌作為中介者（「藉著他」）的角色也不清楚（祂是導航者嗎？）。[2]（二）這詞是用在宗教和禮儀的意義上，指「進」入聖殿或「進」到神面前（如在弗二18，參三12）。[3]（三）這詞的意思是（甲）透過國王的內侍得以「進」到王的面前，[4]或更明確地是（乙）「引見」，即是蒙「引導入見」君王。[5]

用以支持「引見」這解釋的理由不是決定性的：（1）「進到」忽視了一件事實，即我們本身不配來到神的面前，而是需要基督作我們的引見者，「引見」則承認此事實。[6]可是，本節開首的「藉著他」一語已清楚暗示此事實。（2）在信徒所享受的福氣中，保羅似乎把焦點放在「我們……現在所站的這恩典」，這就提示「進入」原文所指的是進入那個景況的方法。[7] 可是，至少從句子的結構來看，本句（2a）的「藉著他」只是上一句「藉著我們的主耶穌基督」的延伸，因而本句只佔從屬的位置，保羅思想的主線是「我們……得與神相和〔1節〕……並且歡歡喜喜盼望神的榮耀〔2b〕」。[8]

---

73 則謂原文此字在後期的希臘文是指船隻進入的海港或避風塘。

2 Dunn 1.248.

3 E.g., Kuss 203; Murray 1.160; Michel 177; Käsemann 133; Wilckens 1.289. 按此解釋，προσαγωγή = 'access' 有所謂「不及物」（intransitive）的意思; so, e.g., Schlier 142; Lincoln, *Ephesians* 149; U. Borse, *EDNT* 3.161*b*.

4 Dunn 1.248. 按此解釋，προσαγωγή = 'access' 仍是「不及物」的意思。

5 SH 121; Black 75（後者合併這意思和第二個意思；Barclay 73 則合併這意思和第一、二個意思）；cf. Martin, *Reconciliation* 140 ('a privileged introduction to a VIP'). 按此解釋，προσαγωγή = 'introduction'（NAS）有所謂「及物」（transitive）的意思。

6 So Stott 140; SH 121; Morris 219.

7 Moo 1308. 穆爾又認為，若保羅的意思是「引見」，他所用的介系詞便更有意思（保羅在此用 εἰς，在弗二 18 用 πρός）。筆者不明白這話是怎麼說的。若保羅的意思是「進入」恩典中，除了 εἰς 之外，還有甚麼介系詞可用呢？弗二 18 的 πρός 顯然是適合的，因隨後的是個人物名詞（「父」）。

（3）保羅從上一節現在時態的「有」字轉到本節同一個字的完成時態（「得」原文直譯是「已經得到」），[9]表示他現在想及的是一件過去的事多過一項現今的權利：「我們已經得到（因而現今有）」；「引見」比「進入」更符合這個重點。[10]可是，按范寧的解釋，「我們已經得到」這種完成時態所描寫的是一種現存的狀況，同時暗示引致該狀況的行動，重點通常是在前者。[11]若是這樣，「我們已經得到『進入』這恩典」的重點即是「我們（曾進入這恩典中，因此）如今是在這恩典裏」，這個意思十分自然，並與隨後的「現在所站的」思想相符；「我們（已經得到，因而）現今有『引見』（的權利）」這意思反而不甚合適，因它的含義是「我們現今不斷被引見」。不但如此，恩典不是「引見」的自然對象，因此經文也不是說「引見恩典」，而是「（進）入這恩典中」。[12]

基於上面的討論，筆者認為原文名詞在這裏的意思是「進入」而不是「引見」；配合著下文對此名詞隨後的「恩典」一詞的解

8　Denton, 'Basis of Hope' 24 n.35.

9　ἐσχήκαμεν ='intensive perfect' (Wallace 574, 576). 參下面註 11。參較 'extensive perfect'（見五 5 註釋註 18）。

10　Moo I 308. 若 ἐσχήκαμεν 是相等於過去不定時時態（aoristic perfect: MHT 1.145; Leenhardt 132 3rd n.），可能對「引見」的解釋有利；但 BDF §343(2), MHT 3.70; RSV, NIV, NRSV; Moo III 300 n.31 都把此動詞視為真正的完成時態。留意 Moo III 300 已改為採納「進入」的解釋。

11　Fanning 138-39: 'the perfect verb-forms with STATES . . . describe an existing state and imply the act of entrance which led into that state, with the emphasis usually on the former.' Cf. 291-92. Cf. also Wallace 575: 'This [intensive] use of the perfect . . . *focuses* on the resultant state.' 亦參上面註 9。Porter 23, 303 以羅五 1～2 為例，解釋論述的三個層面（'planes of discourse'）：「稱義」是用背景的時態格式（the background tense-form = 過去不定時時態的 δικαιωθέντες〔1a〕），「享有」是用前景的時態格式（a foreground tense-form = 現在時態的 ἔχωμεν〔1b; 作者採納此假設式語法的異文；參五 1 註釋註 6〕）；用最前景的時態格式（frontground tense-forms）之「（已經）得（到）」和「站」（完成時態的 ἐσχήκαμεν 和 ἑστήκαμεν〔2a〕），凸顯了信徒現今所享有的地位。這三個層面亦見於 3 節（καυχώμεθα, εἰδότες）和 5 節（καταισχύνει, ἐκκέχυται）。

12　εἰς τὴν χάριν ταύτην. 留意所用的介系詞是 εἰς, 不是 πρός（如在弗二 18）。參上面註 7。

釋，「進入」所用的圖像可能不是宗教禮儀上的進入聖殿或到神面前（上述第二種解釋），而是進到君王的面前（即上述第三種解釋之〔甲〕）。

信徒得以「進入現在所站的這恩典中」是「藉著他」（即是藉著基督作為中介者的工作）而成，這種「進入」也是「因信」而得的。[13] 但「這恩典」是指甚麼呢？這問題引起好幾種答案：（一）「這恩典」意即「由神的恩典所斷定的這種情況」，即是享受與神相和的情況。[14] 可是這樣一來，本句（2a）便完全是上一節「藉著我們的主耶穌基督得與神相和」一句的重複同義語。[15]（二）「這恩典」是指稱義的恩典。[16] 按這種理解，信徒不但是藉著基督而得以與神相和，也是藉著基督而得以進入那構成與神相和之基礎的、稱義之恩典。（三）雖然我們的稱義是這種恩典情況中的一個主要元素，「這恩典」包括神在基督裏所賜給我們的一切。（四）「這恩典」是指信徒在生命的試煉中獲得神的恩典扶持，因為保羅書信中「站立」一詞通常的意思是在壓力下站穩。[17] 最可取的解釋是，（五）「這恩典」是指神的恩寵之範疇：就如一國的大使在前為敵國、現已成為友國的宮廷中獲得善意的待遇，信徒是進入了蒙神恩寵的狀況中。[18]「站在這恩典中」的意思可能不僅是「生活在天主的

---

13 保羅必然是如此相信，因此原文有否 τῇ πίστει 二字這問題不是十分重要（so Cranfield 1.259;〔上〕365））。就抄本的證據而論，正反雙方可說是不相伯仲（cf. Metzger 511-12）；RSV, NRSV 假定原文無此二字；在釋經者中，Murray 1.159 n.2, Käsemann 133 主張保留二字，Michel 178 n.5 , Moo III 296 n.18 則持相反的意見。

14 Barrett 96; Louw 2.68.

15 Cranfield, 同註 13。

16 Cranfield（同上）；Denney 623*b*; Hodge 132-33; Knox, *Life* 13; Murray 1.160-61; Bultmann, 'Romans 5' 145. 後者明言，2a「其實只是重複了『稱義』〔1 節〕所說的」。

17 依次見：（3）Moo I 309, Moo III 301;（4）Meyer 1144*a*.

18 Cf. Byrne 165, 170; Dunn 1.248 ('royal favor'); BAGD 878 (s.v. 3 b: χάρις = 'state of grace', i.e., 'standing in God's favour'). 還有一個解釋：「恩典」是指「先前與以色列之聖殿崇拜有關的禮儀上的祝福」

恩寵裏」（金譯），而是「站穩、堅穩地繼續、牢固地停留」在其中。[19]

2 以盼望獲得神的榮耀爲榮（五 2b～10）

a 得神榮耀的盼望（五 2b）

五 2b 「並且歡歡喜喜盼望　神的榮耀。」

「並且」將本句連於上文：或是連於上一句（「我們……得進入現在所站的這恩典中」，2a），或是連於再上一句（「我們……得與神相和」，1 節）；[1] 後一個看法似乎較為可取。[2] 按這種理解，本句提出了因信稱義的第二樣果效；第一樣是上文所說的享受與神

（Wright, 'Romans' 194-95）。對筆者來說，這看法沒有說服力。MacDonald（'Spirit' 77）指出，將「恩典」定義為「不配得的恩惠」是不足夠的，因為這定義並不要求神個人的「投入」（God's personal 'involvement'）；例如，賭徒中了巨獎也是一種「不配得的恩惠」！但神的恩典牽涉神把祂自己給予人（78-79）。參較《羅》1.199。

19 LN 13.29; Cranfield 1.259（〔上〕366）。參 ἵστημι 在下列經文的用法：羅十一 20；林前十五 1；林後一 24；弗六 11、13、14；西四 12。在羅十四 4 及林前十 12，「站立」與「跌倒」相對。Keck（'Romans 5:1-11' 83）認為，「站在恩典中」意即神的恩典是斷定信徒生命的「力場」('grace . . . is the determinative field of force for one's life')。Volf（*Paul* 52）說，「完成時態的 ἑστήκαμεν 暗示基督徒繼續在恩典中站立。」但此字的完成時態其實是等於現在時態（BAGD 382*a*: ἕστηκα = I stand; 精華 481：「站」），故此，這字的完成時態並無特別的意思。留意 ἑστήκαμεν 與在前的 ἐσχήκαμεν 構成文字遊戲。ἐν ᾗ ἑστήκαμεν 一語中的介系詞若解為有媒介性（而非地方性）的意思（MHT 3.262 認為可能是這樣），恩典便不但是一個信徒已「進入」的地方，也是「他蒙保守得以繼續站立而不跌倒的方法」（W. Grundmann, *TDNT* 7.652）。但 ἐν 在此最自然的意思是「在其中」。賈 74 謂：「此『站』字也是表明要往前進行的意思，併不是倒臥在地，不能進步的光景。而且非進步，也是不能『站』得住的」（參浸會 30）。筆者認為這些只是從「站」字聯想得來，不是該字或經文本身提示的意思；事實上，「站」字本身更可能是與「往前進行」相對的（如在「站住！」此命令中）。

1 依次見：RSV; Barrett 94; 及 NRSV; Schlatter (E) 121; Morris 220; Cranfield 1.259（〔上〕366）。

2 參五 2a 註釋註 8 所屬正文。按這種理解，Reid 99 認為 1～2 節構成修辭學上的 polysyndetic isocolon.

相和的關係，站在祂的恩寵中（1～2a）。

就其格式而論，「歡歡喜喜」的原文可能是直說式語法或假設式語法。若本句是連於上一句的，此動詞便只能是直說式語法（像「得進入」一樣）；若本句是連於再上一句的，則此動詞是哪個格式，便視乎第一節的「得」字是直說式語法抑假設式語法而定。由於上文已採納直說式語法的「得」，而非假設式語法的「讓我們享受」，本句的動詞也就相應地被視為直說式語法，而非[3]假設式語法（「讓我們歡喜」）。「歡歡喜喜」（現中同）、「歡欣」（金譯）、「歡躍」（思高）、「歡騰」是多數中英譯本的譯法，[4]但本註釋所參考的三本希臘文辭典在原文動詞之下都沒有這種意思，而只有「誇耀」、「以之為榮」、「引以自豪」等意思。[5]這動詞在二章十七和二十三節依次指猶太人以神及律法為所誇之事；[6]它在本節可同樣解釋為「以……為誇耀」、「以……為榮」（新譯）之意。[7]另一方面，在七十士譯本裏，「誇耀」的意思有時是與感恩的歡樂相等（例如：詩五12〔和合11〕，三十一〔三十二〕11），[8]因此，信徒的誇耀其實是對神恩典的回應——承認神的恩典，並且感恩歡樂。由此看來，上述中英譯本的譯法並非毫無根據的。

信徒所誇之事，是「盼望神的榮耀」。[9]如在三章二十三節一

---

3 As in RV, NEB; Kuss 203. 參五 1 註釋註 7 及所屬正文。

4 καυχώμεθα = 'we rejoice/exult' (RSV, NIV, NKJV / NAS). Cf. Cranfield 1.259: 'exultant rejoicing, jubilation'（〔上〕366）。

5 Cf. LN 2.140 (s.v. καυχάομαι): 'boast'; Thayer 342 (s.v.): 'to glory'; BAGD 425 (s.v. 1): 'intr. *boast, glory, pride oneself*', 426 (s.v. 2): 'trans. *boast about, mention in order to boast of, be proud of* τὶ; *something*'.

6 參《羅》1.390 註 9 最後一點。

7 Cf. TEV, NRSV: 'we boast'. 呂譯「歡喜誇勝」似乎是合併了上述的兩個意思。

8 Cf. R. Bultmann, *TDNT* 3.646-47, 651; *TDNTA* 424; followed by H. C. Hahn, *DNTT* 1.227.

9 J. Zmijewski（*EDNT* 2.276*b*:「讓我們因我們的盼望而誇耀」）及 Lightfoot 284（'on the strength of the hope'）則以 ἐπ᾽ ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ 為表達誇耀的原因。本節用 καυχώμεθα ἐπί, 下一

樣，「神的榮耀」在此有多種解釋：（一）這是指神本身的榮耀；有一天，神要顯明祂自己，信徒要看見在榮耀中的神。（二）所指的是永生：這是神為亞當所定的，卻因亞當犯罪而沒有給他，他的後裔也沒有得著；如今因基督的死和復活，創造主的原意將會在末日的復活中實現在人的身上。（三）所指的是亞當所失去、要在基督裏恢復過來的榮耀狀況。（四）「神的榮耀」是指信徒的全人被神榮耀的光輝所照明，這是人的真正命運。（五）「神的榮耀」概括三方面：耶穌基督榮耀的再臨、蒙救贖的人得榮耀、神的創造獲得更新，「脫離敗壞的轄制，得享神兒女自由的榮耀」（八 21）。[10] 配合著上文對這詞在三章二十三節的解釋，筆者接納第（六）個看法：神按自己的形像造人，其原意是要人像祂自己，反映祂的榮耀（參：林前十一 7）；[11] 人卻因罪而「虧缺了神的榮耀」（羅三 23），就是在生活上不像神，沒有反映神的榮耀。但在末日，這種與神相似的狀況將會為每個基督徒所有，創造主造人的原意將會獲得完全實現。[12] 按這種理解，信徒所盼望獲得的「神的榮耀」等於

節用 καυχώμεθα ἐν, Dunn 1.249 認為不同的介系詞可能只是體裁上的變化；Schlier 144 的解釋是，καυχᾶσθαι ἐπί 反映 LXX 的用法（例如：詩四十八 7：ἐπὶ τῷ πλήθει τοῦ πλούτου αὐτῶν καυχώμενοι），καυχᾶσθαι ἐν 則是保羅慣用的語法（羅二 17、23，五 11；林前三 21；林後五 12，十 15、16、17，十二 5、9；加六 13、14；腓三 3）。但如 Käsemann 134 所指出的，其實 καυχᾶσθαι ἐν 也是反映 LXX 的用法（例如：撒上〔王國書卷壹〕二 10；代上十六 35；詩五 12〔LXX 11〕；耶九 23、24〔LXX 22、23〕）。因此，可能較準確的解釋是，καυχᾶσθαι ἐπί 和 καυχᾶσθαι ἐν 都反映 LXX 的用法，只不過後者才是保羅常用的語法。（前者在保羅書信只見此處；林後七 14 的 ἡ καύχησις ἡμῶν ἡ ἐπὶ Τίτου 是個不同的結構——用名詞而非動詞，介系詞之後是所有格而非間接受格。）

10 依次見：（1）Louw 2.69; Carson, *How Long* 78;（2）Hofius, 'Röm 5,12-21' 184;（3）Wright, 'Romans' 195（參《羅》1.490〔六〕）；（4）Cranfield 1.260（〔上〕367）；cf. Moores 77-78;（5）Stott 140-41.

11 Cf. Fung, 'Ministry' 188, 330 n.127;《恩賜》202。

12 Byrne 165; Moo I 309, Moo III 302（參《羅》1.490〔八〕）。林前十一 7 說，男人——即使是未

他們要「得榮耀」（八 30），即是「和他〔基督〕一同得榮耀」（八 17），他們要變成「和他〔神〕兒子的形像一模一樣」（八 29，新譯）。

在希臘的觀念中，「希望」的特徵是對未知的將來懷著不肯定及恐懼，但是在希伯來的聖經傳統裏，「盼望」是對神堅定的信任。[13] 按一位釋經者的分析，信徒的「盼望」包括四個基本元素：第一，盼望的客觀根據或從神而來的基礎，是神的應許或神已為我們成就的事。第二，盼望的主觀根據或前設是信心：神所應許或已成就的事，被信心的行動或信心的態度承認、接納和取用。在這個意義上，盼望可說是信心的結果。第三，盼望的主觀表達方式，可能是一種期待的態度，堅定地期待神將來的拯救行動；或是一個舉動，就是用言語宣告或表明對將來的盼望。第四，盼望的對象或目標，即所盼望之事或所期待神要成就之事，就是神將來的拯救行動。綜合這四點，「盼望」可定義如下：「盼望」是對神將來的拯救行動（4）肯定期待的態度或舉動（3），這種態度或舉動是源自對神已應許或已為我們成就的事（1）的信心（2）。[14] 正因為盼望有如此牢固的客觀基礎（神可靠的應許 [15] 和神的作為），盼望可以成為信徒誇耀的根據。[16]

蒙救贖的男人——在某意義上已經「是神的形像和榮耀」，羅三 23 則說，所有的人都「虧缺了神的榮耀」；前者是一種相對的說法，後者是絕對的講法。在終極的意義上，只有蒙救贖者，而且只有在末日，才能完全實現「具有神的形像和反映祂的榮耀」這個理想（未濟）；但即使在現今，信徒已「穿上了新人；這新人在知識上漸漸更新，正如造他主的形像」（西三 10；參：弗四 24）（已濟）。

13 參《羅》1.630 註 6。

14 Heil, *Hope* 6（詳參 6-9）。Cf. Denton, 'Hope and Perseverance' 313:「盼望」的「主要元素是期待，但由盼望的基礎而來的保證和確信，使這期待變得更為堅固」。

15 參：來六 18；《來》1.399-400。

16 Cf. Volf, *Paul* 53.

b 患難促進此盼望（五 3～4）

五 3 「不但如此，就是在患難中也是歡歡喜喜的；因爲知道患難生忍耐；」

五 4 「忍耐生老練；老練生盼望；」

「不但如此，……也」這結構，[1] 將保羅的論證推前一步（至少在形式上是這樣，見下文末段）。信徒不但以盼望獲得神的榮耀為榮（2 節），更以患難為榮（3a）。[2]「在患難中」這種譯法，將原文的介詞片語視為表達環境；[3] 但原文所用的結構在保羅書信中幾乎是一種表達所誇之事的公式，[4] 故此它在本節較可能也是（如在二 17、23 一樣）指所誇之事。[5]「患難」一詞在二章九節的意思是籠統性的，指一切由外在環境所施加的壓力或造成的困難，但在本段的文理中，這詞可能是特指一個無神和存敵意的世界（參：約十五 18～20）對基督徒所施予的壓力及造成的苦難；這就是說，這裏的「患難」不是人所共有的艱難，而是為了信仰之故而「臨到基督徒身上的特殊患難」（這自然包括逼迫）。[6]「我們更以患難為榮」

---

1 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καί（cf. BDF §479[1]）在保羅書信中另見於：五 11，八 23，九 10；林後八 19。參：林後七 7；提前五 13；提後四 8。

2 Fitzmyer II 397 將 καυχώμεθα 視為假設式語法（參金譯：「仍應喜樂」）。但文理支持以此動詞為直說式語法。參五 1 註釋第二段，及五 2b 註釋註 3 所屬正文。

3 I.e., ἐν ταῖς θλίψεσιν taken locally: Dodd 95; Michel 178; 思高、當代、現中。MHT 3.253 視之為表達原因；A. Oepke（*TDNT* 2.538）認為所表達的是原因或基礎／根據（ground or basis）。

4 見五 2b 註釋註 6-8 所屬正文。亦參雅一 9，四 16。特別留意本節（καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν）與林後十二 9（καυχήσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου〔參 5 節〕）的相似處。

5 Cf. Kuss 204; Murray 1.163; Käsemann 134; Cranfield 1.260（〔上〕367）；Schlier 146; Dunn 1.250; Moo I 310; Moo III 302; Volf, *Paul* 54 n.43. Mounce 135 n.99 及 Schlatter (E) 121 則依次解為指歡喜的根據（'basis'）及前設（'premise'）。

6 Cf. Murray 1.164; Michel 179; Käsemann 134; Stott 141; Stott, *Men* 13（司徒德 5）；內村 321（引句出處）。Moo III 302-3 認為所指的不僅是直接由信徒承認基督而引致的苦難，而是基督徒所經歷的一切苦難（參八 35）。

（新譯）是一項陳述；也許保羅在這裏把基督徒的「應然」描寫成「實然」，但至少就保羅本身而論，我們沒有理由懷疑這不是他的個人經歷（參：林後十二 9～10，六 3～10）。

信徒以患難為榮，是「因為知道」隨後的鎖鏈式結構（3b～4）[7] 所表達的真理。[8]「知道」不是「從經驗知道」，而是指基督徒信仰所給予信徒的知識或洞見。[9]（一）「患難生忍耐」（3b）——「忍耐」宜改譯為「堅忍」（呂譯），[10] 所指的不是消極或被動性的忍受，而是含有剛毅不屈之意。[11]「生」字的意思不僅是「培養」（現

---

7 這三句構成英文所稱的 'sorites'（德文 Kettenschluss），亦稱 *gradatio*（Cosby, 'Romans 5' 214-15）或 'climax'（BDF §493[3]; Kirby, 'Romans 5. 12' 284; Porter, 'Paul' 579），即是一連串的命題，在其中，一句的述語（predicate, 亦稱「表語」）是下一句的主詞。這辭令伎倆產生如在梯子向上爬的效果，希臘文的 κλῖμαξ 正是梯子之意（Rowe, 'Style' 130）。這三句（以及 5a）的主詞皆有冠詞，正是因為每一主詞重拾了上一句的同一個名詞（anaphoric use of the article: MHT 3.173; Moule 117）。Sorites / climax 在本書的其他例子見：八 29～30，十 14～15、17。另一個修辭學現象是 'polysyndeton': 4～5a 的三句皆以 δέ（= 'and'）字開始（Cosby, art. cit. 214）。

8 εἰδότες = causal participle. 參五 2a 註釋註 11 末。Wallace 631 指出，作副詞用的完成時態分詞（包括其完成時態有現在時態意義的那些動詞〔如此處的 οἶδα〕的分詞）幾乎總是表達原因的。按 Barrett 97 的解釋，保羅相信耶穌的工作開創了世界歷史的末期，在此時期中（許多猶太人如此相信）神的子民將要受大患難，然後神國的福澤才來到。保羅以患難為樂，因為患難是末世的標誌，並且劃出（劃線分出）通往榮耀之路。此解釋本身也許是對的，卻不是「因為知道」所引出的原因。

9 Cranfield 1.261（〔上〕368；「最後一處」是 'the reference' 的誤譯）；cf. Grayston, 'Romans 8, 28-30' 576. *Pace* Schlier 147（引句出處）。εἰδότες 在保羅書信中常有正文所說的意思：羅六 9，十三 11；林前十五 58；林後一 7，四 14，五 6、11；加二 16；弗六 8、9；西三 24，四 1。參：彼前一 18。鑑於這幾句話與雅一 2～4 和彼前一 6～7 的相似處（此點詳見 Davids, *James* 65-66 的比較圖表），這些經文的背後可能是一些傳統的勸勉資料（Cranfield 1.261 n.5;〔上〕369 註 30；cf. Dunn 1.251）。Johnson（'Wisdom' 277-78）則認為，保羅這幾句話反映了猶太人的智慧傳統；他用 εἰδότες 一字，甚至可能是刻意地影射這些傳統。後一點與上述 εἰδότες 在保羅書信的用法不符。

10 金譯同。即 ὑπομονή = not 'patience' (KJV), but 'endurance/perseverance' (NRSV / NIV, NKJV, NAS). 關於此字與 μακροθυμία 的分別，參《羅》1.351。

中），而是實在的「產生〔出來〕」（新譯）。[12] 可是，一般人對苦難的反應是埋怨、感到苦澀，和絕望；信徒所受的患難，也並不自然地產生堅忍（參：帖前三3；耶六29～30）。按司徒德的解釋，「在患難中所需要的忍耐，正是由患難產生出來的，就正如抗毒素是當人的身體受病菌侵襲時便產生一樣。沒有患難我們便不會學到忍耐，因為沒有患難，便根本沒有要忍耐的，因此患難生忍耐。」[13] 除了「忍耐」這譯法不夠準確外，這解釋驟然看來可能還會使人誤以為患難自然地產生出堅忍來，就如抗毒素在人的身體受病菌侵襲時便自然地產生出來一樣；不過，「學到」一詞提示了事情的關鍵。「患難產生堅忍」這話的背景，是猶太人智慧傳統中流傳甚廣的一個觀念，即是苦難具有教育性的功能。[14] 如希伯來書的作者所解釋的，「凡管教的事，當時不覺得快樂，反覺得愁苦；後來卻為那經練過的人結出平安的果子，就是義」（十二 11）——只有那些「經過這種操練的人」（新譯）才會經歷得到這裏所說的正面果效，他們忍受因信基督而招致的凌辱和苦難，把它視為天父所給予祂所愛的子女的訓練。[15] 因此，「患難產生堅忍」這話的基本假

11 內村 321。Barclay 73 認為 ὑπομονή 是指主動地勝過人生的試煉與患難的精神。F. Hauck（*TDNT* 4.587）指出，新約所說的堅忍不是（如在希臘世界中）在自己選擇的擔子下堅忍，而是在外加的苦難和試探之下堅忍。

12 G. Bertram（*TDNT* 3.635）謂 κατεργάζομαι 在這裏（如在七 18，十五 18）的意思是好的（used *in bonam partem*），在一27，二9，四15，七8、13、15、17、20的意思則是壞的（used *in malam partem*）。但嚴格地說，不是此動詞本身的意思是好是壞（「產生」本身是個中立的意思），而是所產生的東西可能是好的或是壞的。

13 司徒德 6；cf. Stott, *Men* 14-15.

14 Byrne 166; 170 援引下列經文為證：申八 2～5；箴三 11～12；傳道經二 1～5，四 17～18（思高德訓篇 18～21），十八 13～14，二十三 1～3；所羅門智慧書三 1～6，十一 9～10（思高智慧篇 10～11）；馬加比貳書六 12～16，七 32-33；參：林前十一 32；來十二 5～11；啟三 19。C. G. Kruse（*DPL* 19*a*）指出，希臘的道德學家及一些猶太文獻所反映的態度是，艱難困苦的功用是試驗人的品格。

設，就是信徒以信心和順服回應患難，視之為慈愛的天父所施予的訓練；而信徒之所以能有這種積極的回應，是全賴神的恩典和聖靈的工作而成的。[16]

（二）「忍耐生老練」（4a，思高同）——此句宜改譯為「堅忍產生老練」。「忍耐產生毅力」（新譯、現中）、「堅忍產生毅力」（金譯）這兩個譯法的問題在於：前者對原文兩個名詞的翻譯都不夠準確，後者對第二個名詞的翻譯不夠準確，並且在某程度是重複同義語（「毅力」與「堅忍」意義相近）。「老練」原文是與二章十八節的動詞「認可」同字根的名詞；[17] 此名詞在保羅之前並無出現，在新約亦只見於保羅的書信。在本節以外所出現的五次之中，四次的意思分別是（主動意思的）「考驗」（新譯：林後二9，八2）和（被動意思的）「憑據」（林後九13，十三3），另一次（腓二22）是指提摩太「受過……考驗」（思高）後而被「證實」（當代）的價值（也是被動意思）。最後這個意思與本節的「老練」最接近：「老練」是身經百戰的老兵（與「新丁」相對）的氣質，是經過考驗而顯為成熟、因而獲得（神的）嘉許的品格（參當代：「成熟的性格」）。[18] 本句說，這種品格是在患難中堅忍的結

---

15 詳參《來》2.366-69（特別是368-69）。

16 Cf. Cranfield 1.261（〔上〕368）；Fitzmyer II 397; Calvin 106-7（加爾文90下）。Johnson（'Wisdom' 279）提醒我們，唯有從十字架的角度看苦難，苦難才會產生堅忍。參 D. Guthrie and R. P. Martin（*DPL* 362*a-b*）關於苦難問題的一些籠統性的話。

17 原文依次為：δοκιμή, δοκιμάζω（見《羅》1.391-92〔五〕）。Schlier 148 認為，δοκιμή 不是由形容詞 δόκιμος 衍生而來的，而是 δοκιμάζω 的逆成字（'back-formation'）。

18 依次見：Hunter 56 (cf. SH 125); 及 NAS ('proven character'); Edwards 137; 李常受 131（Witness 106）。Dunn 1.251 認為，保羅很可能有意要讀者領會以 δοκιμή 為標誌的救恩進程及以經不起考驗的心（ἀδόκιμος νοῦς: 參《羅》1.317-18）為標誌的忿怒進程之間的對比。G. Schunack（*EDNT* 1.342*b*）將 δοκιμή 譯為「考驗」（'testing'），但這主動的意思並不符合文理。Moo III 303 n.48 強調，此字在這裏的意思一定是「受過考驗的品格」。

果。有釋經者認為，這裏所指的不是信徒的品格經過考驗，而是神恒常不變的支持經過試驗而顯為足夠，因此他把本句譯為「堅忍證明神扶持〔信徒〕的能力」。[19] 可是，這譯法將本句的名詞解釋為「神的扶持能力」，又將本句要補充的動詞視為「證明」而不是第一句的「產生」，[20] 這兩點都十分值得置疑。[21]

（三）「老練生盼望」（4b）——本句的兩個名詞，都在上文解釋過了（後者參五 2b 註釋末段），現在的問題是：老練如何產生盼望呢？（1）巴拉克認為，「〔經過考驗而〕獲得證明的基督徒品格，是我們盼望至終得救和得享永生的唯一根據。」[22] 可是，此解釋難與保羅在信上強調因信得救的重點相符——信徒是因相信並承認基督而得救（十 9～10）；他們要藉著祂免去神的忿怒（五 9），藉著祂的生得救（五 10）；「凡求告主名的，就必得救」（十 13）；神的拯救大能是對「一切相信的〔人〕」產生功效的（一 16）。以成熟的基督徒品格為盼望得救的基礎（且是唯一的基礎），等於把哥林多教會許多的信徒排拒於救恩的門外，因為保羅明說他們是「如今還是不能〔吃乾糧〕」的「屬肉體」（即是不成熟）的基督徒（林前三 2、3）；但保羅的論證顯然假定，他們會有分於末日的復活（十五 12～19）。因此，本句較可能的解釋是：（2）「我們那不斷發展，漸趨成熟的基督徒性格〔品格〕，就是神在我們裏面工作的明證，而神如此在我們生命上動工，就叫我們深信祂不會半途而廢。」[23]

---

19 Ziesler 138-39: 'endurance proves God's sustaining power.'

20 本節的兩句在原文皆無動詞，這是因為兩句都是以 3*b* 的 κατεργάζεται 為其動詞。Cosby（'Romans 5' 214）指出，這是一種修辭學伎倆，希臘修辭學家 Quintillian 稱之為 ἐπεζευγμένον.

21 因此筆者也不接受 Ziesler 139 對下一句（4b）的譯法：「我們既在經歷中發現神是永不衰竭的支持的來源，就對未來持有信心」——儘管這話所表達的意思本身是不錯的。

22 Black 76.

23 司徒德 7（Stott, *Men* 15）；cf. Stott 142。引人注目的是，在前一處作者說「無可懷疑，使徒保羅

這鎖鏈式結構（3b～4節）的總意就是，患難生盼望。這就解釋了為甚麼保羅說信徒不但以盼望獲得神的榮耀為榮（2b），更以患難為榮（3a）：因爲患難（若以信心回應）產生（堅忍，堅忍產生成熟的基督徒品格，這種品格產生）盼望。由此可見，以盼望獲得神的榮耀為榮，和以患難為榮，二者並不是同等的，而是前者為主，後者為從屬的地位：「可得上帝之榮耀的那種盼望」（2b，呂譯）是目標，患難（經堅忍產生蒙神稱許的品格）是引致此目標的途徑；信徒以患難為榮，不是因為患難本身固有的價值，而是因為患難促進獲得神的榮耀之盼望。[24] 從這個角度看，這鎖鏈式結構開首的「不但如此」（3a）只是一種辭令式（而非實質上）的強化；亦即是說，這鎖鏈式結構雖然在形式上是繼第二節下半的主題（盼望神的榮耀）之後引出另一題目（患難及其果效），但在實質上只是該主題進一步的發揮。[25]

c　上帝之愛的保證（五5～10）

五5　「盼望不至於羞恥，因爲所賜給我們的聖靈將　神的愛澆灌在我們心裏。」

「盼望不至於羞恥」（5a）不是鎖鏈式結構（3b～4節）的延

的意思是」如引句所述；在後一處（在前書之後近三十年）作者說「也許」是如他所解釋的。第4節的總意就是，堅忍引致盼望。Denton（'Hope and Perseverance'）指出：在其他的希臘文獻裏，堅忍與盼望並無關係，但是在保羅書信中，這兩個觀念緊密相連，相輔相成（317）。「盼望」與「堅忍」二詞在同一節出現有六次（本節，八25，十二12，十五4；林前十三7；帖前一3），另一次則在連續的二節中出現（林後一6、7）；新約其他的書卷都沒有將二者如此密切地聯繫起來（313）。上述的經文顯示了盼望與堅忍之間的兩種關係：一是堅忍產生或加增盼望（本節，十五4），另一是堅忍是由盼望而來的（帖前一3；羅八25，十二12〔在此節只是隱含的意思，不是直接的陳述〕）（315, 316）。Denton（319）認為，「盼望」與「堅忍」合起來表達了舊約常見的「等候」的觀念（如哈二3；但十二12〔新譯〕；詩四十1，六十九3）。

24　Murray 1.164.

25　Käsemann 134.

續，而是新一句的開始；[1] 保羅現在要解釋基督徒之盼望的性質。「盼望」應改譯為「這盼望」（現中），因為此詞所指的不是籠統性的人間的「盼望」，而是上一句所說的盼望，[2] 亦即是獲得神的榮耀之盼望（2b）。「不至於羞恥」這譯法使人想起「信靠／凡信他〔基督〕的人必不至於羞愧」（九 33／十 11）這話，三處所用的在原文是同一個動詞；但在另外二處原文是（未來時態）被動語態的，本節的動詞則為主動語態，[3] 因此較宜譯為「使人蒙羞」。[4] 但原文是未來時態（=「不會令人蒙羞」〔新譯〕）抑是現在時態（=「不叫人蒙羞」〔思高〕）呢？雖然本句所指的是末日之事（見下文），但把動詞視為現在時態使本句更為有力，這也是多數英譯本採納的看法。[5] 這盼望「不叫人蒙羞」，意即信徒的這種盼望不會在末日顯為幻覺，「使我們失望」（現中），[6] 大日的審判者不會在那

---

1 Cranfield 1.261（〔上〕369）雖說本句 'completes the climax', 但在其譯文（1.256）中是（但〔上〕361 則不是）以本句為一個新句子的開始（留意 Nestle-Aland, GNT 也是在 4 節末用句號）。若以本句為鎖鏈式結構的延續，則 3b～5a 構成 εἰδότες 屬下的很長的一個分詞子句（participial clause）；如果 5b 是連於 5a 的（見下面註 9），這子句便變得更長。

2 因此 ἐλπίς 之前有冠詞；參五 3～4 註釋註 7。

3 原文依次為：καταισχυνθήσεται, καταισχυνει（暫時故意不加讀音符號，見下文）。

4 Cf. A. Horstmann, *EDNT* 2.258*a* ('causative use').

5 I.e., reading καταισχύνει (Cranfield 1.261 n.6;〔上〕369 註 31；Dunn 1.252; Porter, 'Romans 5' 665 n. 58), not καταισχυνεῖ (CEV). 支持後一個讀法的釋經者包括 Fee（*Presence* 493 n.58）和 Moo I 312, Moo III 304 n.49. 費氏認為，將動詞視為現在時態是看不見本段的論證是朝向末日推進的，保羅在他處使用此觀念時亦是如此；可是，後面這句話（除非作者所說的 'this idea' 是指 'hope' 而不是 'shame'）並不正確：καταισχύνω 在保羅書信另外出現六次（林前一 27，十一 4、5、22；林後七 14，九 4），沒有一次有末世性的意思。Moo I 312 謂本節使人想起的一些舊約經文——詩二十二 6（LXX 二十一 6），二十五（LXX 二十四）3、20，一一九（LXX 一一八）116；賽二十八 16（引於羅九 33，十 11）——「全都是以未來之審判為其焦點」，故此將本句的動詞視為未來時態得出更好的意思。但引句的話也是有失準確。留意 Moo III 304 n.49 不再列出詩一一九 116。

6 很多英譯本都採 'does not disappoint / disappoint us' 這譯法（NKJV, NAS; also BAGD 410 [s.v. καταισχύνω, 3 a] / NIV, TEV, NRSV）。Keck（'Romans 5:1-11' 254 n.9）認為「不叫人失望」是一

至重要的時刻不容信徒獲得完全的救恩。[7]保羅這句話反映了舊約的一個信念：神不會讓信靠祂的人失望（參註5所引的舊約經文）。[8]

下半節以「因為」一詞引介的原因子句，提出理由來支持上半節的話。[9]「愛」字原文，至少就新約的用法而論，[10]「意思是指那種施給他人的愛，是為所愛的對象謀求利益的愛」；這是一種完全發自施愛者、與蒙愛者的任何優點無關的無條件的愛——不是有條件的（如果……就愛），也不是賺得的（因為……所以愛），而是不配得的（雖然……仍然愛）。[11]「神的愛」主要有兩類解釋：（一）「神的」是受詞所有格，「神的愛」是指人對神的愛。[12] 奧古斯丁就是這樣解釋本節：人對神的愛是源自神以恩典將這愛注入人的心裏；此解釋被虞格仁合理地評為完全不是保羅思想的真實反映。[13] 在受詞所有格的前提下，另有釋經者認為，信徒對神的愛就是示馬的成全：[14] 在基督裏並藉著聖靈，創造主和立約的神創造了

種曲意法（'litotes', 亦稱反語法〔參《羅》1.237 註 6 及所屬正文〕），其實意即「盼望是守信的」（'hope keeps its promise'）。但本段的文理並無應許、承諾之意。

7 Cf. Byrne 166-67; Dunn 1.252; Käsemann 135.

8 Volf, *Paul* 50.

9 So Cranfield 1.262（〔上〕370）；Moo III 304; Reid 104; Volf, *Paul* 50 n.13. 若把 5b 直接連於 3a，得出的造句法便變得很笨拙：先有 3b～5a 這很長的分詞子句（participial clause）提出「我們更以患難為榮」的第一個原因，然後又以 5b 這原因子句提出第二個原因。亦參上面註 1。

10 ἀγάπη 在 LXX 有一次是用來指暗嫩對他瑪的（性愛的）激情（撒下〔LXX 王國書卷貳〕十三15），另有多次在雅歌用來指男女主角之間的愛情（歌二4、5、7，三5，五8，八4、6、7）；因此，Trench（*Synonyms* 43-44 [§xii]）所看出在 ἀγάπη 與 ἔρως（此字特指性愛）之間的對比其實並不存在。參《真理》341；Fung, *Galatians* 264 n.117.

11 依次見：何宜敦 79（引句出處）；Edwards 138.

12 I.e., (ἡ ἀγάπη) τοῦ θεοῦ = objective genitive.

13 Nygren 198-99 ('utterly untrue to Paul').

14 「示馬」即英文的 Shema; 這是猶太人的認信宣言，由三段經文合成（申六4～9，十一13～21；民十五37～41）。Cf. M. R. Wilson, *ISBE* 4.469*b*-70*a*.

一個從心裏愛祂的民族（參八28；林前二9）；按這種理解，本節是五章一至五節這一段的思想序列的高潮。[15] 不過，正確的解釋無疑是：（二）「神的」是主詞所有格，「神的愛」是指神對人的愛，[16] 一來因為下文（6～8 節）隨即描寫的是神對信徒的愛，二來因為本句是要提出基督徒的盼望「決不會落空」（5a，當代）的理由，而神對我們的愛比我們對神的愛是基督徒的盼望更有力的保證。[17]

神的愛「已〔被〕傾注在我們心中」（思高）。原文動詞是（被動語態的）完成時態，表示曾有一過去的行動，引致現今存在的狀況；[18] 這就是說，神曾「把他的愛傾注在我們心中」（金譯），神的愛如今是在我們心中的。[19] 由於整本希臘文聖經都再沒有「神的愛被傾倒出來」這種講法，但這動詞 [20] 卻多次用來指聖靈被賜下（徒二 17～18〔引七十士譯本，珥三 1～2〕、33，十 45；多

---

15 Cf. Hays, 'Romans' 81; Wright, 'Romans' 195.

16 I.e., (ἡ ἀγάπη) τοῦ θεοῦ = subjective genitive.

17 Cranfield 1.262 n.2（〔上〕370 註 33）；Murray 1.165; Ziesler 139. Cf., e.g., Kuss 205-6; Michel 181; Moo III 304; Laato, *Paul* 132 n.313; Porter 94-95; Leenhardt 135 1 st n.（虞格仁 174）。Zerwick §38, 105 似乎暗示，(ἡ ἀγάπη) τοῦ θεοῦ 同時是受詞所有格和主詞所有格；Wallace 119 稱之為 'plenary genitive', 即同時是上述二者；但是按他的翻譯——「那從神而來並產生我們對神之愛的愛」（121）——來看（留意「並」字的位置），τοῦ θεοῦ 基本上仍是主詞所有格，只不過從神而來的愛（主詞所有格）產生我們對神的愛（受詞所有格）而已。R. Mohrlang 雖然說不可能肯定保羅有意表達的是哪個意思（*DPL* 575*b*），但隨後則解釋為神自己的愛（576*b*）。

18 Cf. Fanning 112-13, 115 (the perfect denotes 'an *existing condition* as the result of a previous occurrence'); Burton §74 稱之為 'perfect of completed action' ('it implies a past action and affirms an existing result'). Wallace 577 則視之為 'extensive perfect', 其重點是在過去已完成的行動，而不是現在的結果（參較 'intensive perfect', 見五 2a 註釋註 9、11）。DM 203 甚至認為，這個 'consummative perfect' 表達 'not an existing state, but a consummated process'. 亦參五 2a 註釋註 11 末。

19 Cf. Moo I 313, Moo III 305. A. Oepke（*TDNT* 2.433）認為這裏的 ἐν 是 εἰς 的代替（參：加四 6：εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν）；但 ἐν 可視為濃縮的用法（pregnant sense: 'into, so as to be in'）。

20 ἐκχέω, 曾在三 15 用於「傾流人血」（思高）一語中。本節的 ἐκκέχυται 來自 ἐκχύνω, 'the Hellenistic Greek form of ἐκχέω' (Moo III 304 n.52).

三 6），加上「傾注」在這裏與「在我們心裏」（參：加四 6）和「藉著所賜給我們的聖靈」（新譯）連著出現，因此一些釋經者認為，神的愛被傾倒出來這幅圖畫是由聖靈被賜下的事實引致的；換句話說，保羅說神的愛被傾注在我們心裏，他所想及的其實是聖靈被傾倒下來。得出的意思便是，藉著聖靈被傾注在他們心裏，信徒經歷到神對他們的愛的確實和有效。[21]

可是，「傾注」一詞在七十士譯本有下列的用法：神傾倒祂的忿怒；[22] 把智慧「傾注在他一切的化工上」（傳道經一 9〔思高德訓篇一 10〕）；把祂的憐憫傾倒在人的身上（傳道經十八 11）；[23] 把祂的「祝福」傾倒在祂忠心奉獻的子民身上（瑪三 10，思高）。由此可見，保羅說神的愛已被傾倒出來，動詞的這種用法並沒有甚麼奇特之處；「傾倒」在此是一種隱喻，表達慷慨地、大量地賜給之意。[24] 按這種理解，神的愛「藉著聖靈，已〔被〕傾注在我們心中」是一種濃縮的講法，意即神慷慨無度的愛已經賜給了我們（如 6～8 節即將解釋的），而我們藉著聖靈亦在心裏實在的經歷了這愛，以致我們確知神是愛我們的。[25]

---

21 E.g., Bultmann, *Theology* 1.292; 'Romans 5' 147; Barrett 98; Kuss 206; Dunn 1.253; Meyer, 'Spirit' 6; F. G. Untergassmair, *EDNT* 1.424*b*.

22 例如：詩六十九 24（LXX 六十八 25），七十九（LXX 七十八）6；何五 10；番三 8；耶六 11，十 25；結七 8（LXX 5），十四 19，二十 8、13、21，二十一 31（LXX 36），三十 15。此用法在啟十六出現八次（1、2、3、4、8、10、12、17 節）——不是（如 Cranfield 1.263〔（上）371〕所說）九次（6 節所指的是「流〔人的〕血」）。

23 留意 ἐξέχεεν ἐπ' αὐτοὺς τὸ ἔλεος αὐτοῦ 在 NEB 的譯法：'lavishing his mercy upon them'. 參下註。

24 Cranfield 1.263 ('unstinting lavishness')（〔上〕371）; Cosby, 'Romans 5' 215. 參上註。後一位作者指出，隱喻（metaphor, 亦稱暗喻）是 *trophe* 最普通的例子；*trophe* 是一種修辭學伎倆，即是把一個字或片語的正當意思美妙地改為另一個意思（'the artistic alteration of a word or phrase from its proper meaning to another'）。

25 Cranfield（同上註）；cf. Moo I 312, Moo III 305（n.55: 這正是原文動詞用完成時態及介系詞是 ἐν 而不是 εἰς 的原因）。LN 90.89 甚至將 ἐκχέω 在此直接解為 'to cause to fully experience'.

信徒所以能在心中經歷神的愛，是「藉著所賜給我們的聖靈」。原文分詞「賜給」是過去不定時時態，指在過去發生的行動；一些釋經者認為，所指的時刻是信徒接受水禮之時。[26] 使徒行傳二章三十八節，的確把領受聖靈視為伴隨著基督徒的水禮（「奉耶穌基督的名受洗」）發生的事（九 17～18 似乎暗示同樣的情況）；另一方面，至少在一些特殊的情況下（如福音初傳到撒瑪利亞，以及初傳給外邦人時），聖靈降臨在人身上，也可以是在水禮之前（十 44、47，十一 15）或之後（八 14～17）。[27] 彼得宣稱，神賜聖靈「給順從之人」（徒五 32）；行邪術的西門看見，「使徒按手，便有聖靈賜下」（八 18）；這些經文（亦參二 1～4）都沒有把聖靈的賜下和水禮拉上關係。無論如何，就保羅書信清楚的證據而論，領受聖靈並不是連於水禮，而是連於信心：加拉太的信徒領受了聖靈，不是因行律法，而是因「聽信福音」（加三 2，參 5 節）；[28] 同樣，以弗所書一章十三節提出「**聽了**真理的道……**信了**……就……**受了**所應許的聖靈作為印記」（新譯，楷體為筆者所加）這個清晰的序列。[29] 因此，羅馬書本句所指的較可能是信徒歸信基督時（而不是接受水禮時）領受聖靈的事實。[30]

這裏所說的，聖靈與神的愛之間的關係，主要有兩種解釋：（一）聖靈是基督徒必會獲得完全救恩的保證——聖靈是初熟之果（八 23），「是我們得嗣業的保證」（弗一 13，思高），是神「為我們所預備的一切〔包括復活的身體〕的保證」（林後一 22〔現

---

26 E.g., Käsemann 135.

27 關於徒八 14～17 和十 44～48 這兩段，詳參 Dunn（*Baptism* 55-72, 79-82）的討論。

28 此二節的 ἀκοὴ πίστεως 的解釋，詳見《真理》188-91；Fung, *Galatians* 130-32.

29 參：徒十五 8～9：「外邦人……得**聽**福音之道，而且**相信**。……神也……**賜聖靈**給他們」；十九 2：「你們**信**的時候，**受了聖靈**沒有？」；約七 39：「耶穌這話〔38 節〕是指著**信**他之人要**受聖靈**說的。」（楷體皆為筆者所加。）

30 Fee, *Presence* 498.

中〕，參五5）。[31] 這位聖靈是神在其愛中賜下的禮物，是神的愛的明證；我們既獲賜聖靈，就知道神愛我們。[32]（二）聖靈在我們心中工作，使我們知道神的愛。[33] 這個解釋較為可取，因為經文的講法是「藉著」所賜給我們的聖靈，而不是「因為」我們已獲賜聖靈；而且保羅在第八節明說，神的愛的彰顯是基督為罪人死，因此他大抵不會在本節先提出神的愛的明證，並以「藉著所賜給我們的聖靈」這麼不明顯的講法表達那個意思。然則聖靈如何使我們知道神的愛呢？下文指出，基督為罪人死就是神的愛的顯明（6～8 節），由此看來，聖靈使我們知道神的愛的一個方法，就是引導我們思想基督在十字架上的犧牲，從其中看見和感受神對我們的大愛。[34]

巴刻這樣描寫神的愛：由於「上帝是靈」（約四 24，新譯），因此，「屬靈體的神，其愛就不如人愛那樣善變浮動，也不是一種追求鏡花水月的情意。相反，神愛是祂整個位格用慈悲行善的態度而作出自發性的決定；這態度是祂自由選擇、堅定穩固的。這位屬靈體、全能的神的愛，並不反覆無常或善變。祂的愛『如死之堅強，……眾水不能息滅』（歌八6等節）。什麼也不能把這愛和它所擁抱的人隔絕（羅八 35～39）」。[35] 正因為神的愛具有這種穩固不

---

31 所用的兩個名詞依次為：ἀπαρχή（前一段）、ἀρραβών（後三段）。

32 Cf., e.g., Wilckens 1.293.

33 So, e.g., Cranfield 1.263 with n.2（〔上〕371 連註 36）；Michel 181; Käsemann 135-36; Stott 143. Knox 455 謂在本段（五 1～5），「這恩典」、「神的愛」、「聖靈」這三者幾乎是同一件事；同作者又說「神的愛就是聖靈自己」（*Life* 20）。但「神的愛……藉著……聖靈」這結構顯然將神的愛與聖靈分開。內村 331 將「聖靈把上帝之愛澆灌在我們裏面」認同為「聖靈的引導」；此見解並無可取。

34 Cf. Packer, *Spirit* 77; 巴刻，《聖靈》82。Becker（*Paul* 356）指出，神在基督裏的愛（五 5、8、35、39）構成一座美麗的拱門（拱蓋著第五至八這四章）。Stott 143 對本句（五 5b）是指一種歸主後的（不是所有信徒都有的）不尋常經歷這個見解提出反駁。

35 巴刻，《認識神》96。作者（97）對神的愛這樣下定義：「神的愛是神的恩慈對個別罪人發出的行動，祂親自認同罪人的福樂，然後賜下祂的兒子做他們的救主，現在在約的關係中帶領他們認

變的性質，信徒藉著聖靈的工作得以經歷神的愛，就成為他們的盼望不會落空的一項保證；就如上文所說「患難產生堅忍，堅忍產生老練」（3b～4a）的經歷，是他們至終得救之盼望的一項來源。

本節有樞紐性的功用：上半節（5a）重複及擴充第二節下半所論的盼望，下半節（5b）則引介下文：[36]第六至十節提出了兩個平行的理由（6～9 節、10 節）支持第五節的命題，即是神之愛的真實保證了基督徒的盼望必不落空。

五 6～10　第六節開首的「因」字所引介的不僅是該節，而至少是第六至八節；其中的四句在原文都用了「為……死」這詞語，且都是以「死」字結束，[1]明顯地將此數節連為一體。此數節不僅為第五節「神的愛已傾注在我們心中」那句話（尤其是「已傾注」這講法）提出支持的理由和解釋；由於那句話是用來支持上文（4b～5a）所論的盼望，因此，這數節所提出的理由，同時是支持基督徒的盼望必不落空（5a）的理由。[2]事實上，第六至八節和第九節的關係十分密切：前三節是後一節的基礎，即是第六至九節合起來構成基督徒的盼望必不落空的一個理由；第十節重複了第六至九節的論證，只是省去第七節插入的思想。[3]這就是說，第六至十節提

識、享受祂」（詳見 97-100 的解釋；93-101 全章論「神的愛」）。

36　Moo I 311, Moo III 304.

1　ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν（6 節）、ὑπὲρ δικαίου . . . ἀποθανεῖται（7a）、ὑπὲρ . . . τοῦ ἀγαθοῦ . . . ἀποθανεῖν（7b）、ὑπὲρ ἡμῶν . . . ἀπέθανεν（8 節）。這樣重複連續之句子的最後一字，在修辭學上稱為 ἀντιστροφή（Reid 108）。當初聽見這封信被讀出的人，一定不會聽不到句末重複的「死」字所構成的這個重點（so Dunn 1.266）。首末兩個動詞的主詞都是基督，中央兩個動詞的主詞則是理論上的「人」（呂譯、現中）。

2　Cf. Moo I 313-14, Moo III 306; Dunn 1.254. Reid 91, 105 以 6～8 節為五 1～11 的三個主要部分的中間部分（另二部分為 1～5、9～11 節）；但見正文下文。

3　第 6～10 節的這種分析，參 Kuss 207, 210; Luz, 'Röm. 1-8' 170-71 n.32（不過二者皆把 8 節與 7 節一起視為插入句）；Schoeni, 'Romans' 180 n.25。後者正確地批評 Cosby（'Romans 5' 216-17）沒有留意到，6～8 節的功用是作 9 節的前提。

出兩個平行的理由（6～9 節、10 節）支持第五節的命題，即是神之愛的真實保證了基督徒的盼望必不落空：這兩項平行的陳述（6～9 節、10 節）都是從神在基督受死一事上顯明了祂的大愛的事實，推理到神必叫我們至終得救的結論。[4]

五 6 「因我們還軟弱的時候，基督就按所定的日期爲罪人死。」

本節在呂振中譯本是個問句：「假使盼望是空的，為甚麼當我們還在軟弱無力時，基督就在適當的時機替不虔的人死呢？」其中的發端子句（「假使……」）是譯者根據文理對「因」字的意譯，歸結子句的「為甚麼」則反映了原文的一個異文。[1] 一些釋經者採納這異文，認為此乃解決原文中「還」字在本節出現兩次[2]這個嚴重問題的最佳方法；按這種理解，「還」字其實只出現一次，而本節所構成的問句在第八節獲得答案。[3] 可是，支持原文有兩個「還」字的抄本證據極強，因此釋經者多採納中英譯本幾乎一致地反映的語句，即本節是一項陳述而非問句。[4] 至於兩個「還」字的現象（見註 2），主要有兩種解釋：（一）頭一個是連於「我們〔是〕軟弱的時候」，第二個是連於「在那個時候」（和合「按所定的日期」原文的另一譯法，見再下一段），全節的意思即是：「因我們還軟弱的時候，甚至在那個時候，基督為不虔敬的人死了。」[5] 這樣，兩個

4　Cf. Moores 79. Volf（*Paul* 51）謂 5b 用聖靈的工作支持基督徒的盼望是確定的，6～10 節則進一步以基督的工作為盼望的因由。但嚴格地說，兩處的主角都是神的愛——藉聖靈被信徒經歷得到（5b），藉基督的死向信徒顯明（8 節）。

1　I.e., reading εἰς τί γάρ（='For to what purpose'）for ἔτι γάρ（='for still'）；參下註。

2　<u>Ἔτι</u> γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν <u>ἔτι</u> κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν.

3　So Black 76-77; Porter, *Καταλλάσσω* 151; 'Romans 5' 666. 後者（*Καταλλάσσω* 151-52; art. cit. 667-68）更將 7 節與本節一起視為詰問者所提出的異議（這其實是保羅的聽眾心中可能有的問題）——基督為罪人死是無法想像的事，因為在人間沒有適當的例子——8 節則為保羅的回應。

4　Cf. Metzger 512; Lightfoot 285; Murray 166 n.7; Michel 181 with n.21; Cranfield 1.263 with n.4（〔上〕372 連註 38）。

「還」字其實有不同的意思。[6]（二）本節以「還」字開始，為要強調基督為我們死是當我們「還」是軟弱的時候；然後此字在它所屬的結構中的正當位置再次出現，[7]為要表明第一個「還」字所形容的是「當我們〔是〕軟弱的時候」。[8]兩種解釋比較之下，後者較為自然；本註釋所參考的其他中英譯本（除呂譯外），亦一致地不採納前者的譯法。

「軟弱」在這裏有不止一種解釋：（一）所指的純粹是人的狀況：相對於神的能力，人是軟弱的；（二）此詞意即「活在死亡的範疇中」、「以死為其特徵」、「在死亡的權下」；（三）此詞所指的是德性上的軟弱，是已經賣給罪的肉體之軟弱（七14，八3）；（四）所指的是倫理和宗教性的軟弱，即是與神隔絕、未蒙救贖之人類的狀況；未蒙救贖的人完全沒有行善的力量；（五）所指的是人在神面前兩方面的軟弱——他們不能成就任何關於神的事（詩九4，二十七 2〔原文照錄〕），他們（若在基督以外）亦無法抗拒試探和罪惡（可十四38 及平行經文）；保羅將會在七章十四至二十五

---

5 Käsemann 137 ('the ἔτι γάρ is linked with the genitive absolute and the ἔτι κατὰ καιρόν with the verb'), 131. Cf. Fitzmyer II 399.（'Genitive absolute' 中譯可作「獨立所有格句法」〔參活泉 89、90〕。）

6 Schlatter (E) 122 明說事實是這樣。但他所謂的「不一樣」似乎是在於兩個 ἔτι 依次是指現今和過去的「還是」；'Christ died for us who *are* still powerless, when we *were* still ungodly according to our former status'（斜體為筆者所加）。

7 即是在獨立所有格句法中（參註5）：ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι. 比較本節與 8b，可見在本節原屬於主句的 Χριστός 一字，被提前放在這上半節，因而受到強調（cf. Reid 106）。

8 So, e.g., Lightfoot 285-86; Kuss 208; Cranfield 1.263（〔上〕372）；Moo I 314; Moo III 306 n.62; Mounce 136 n.107; Bornkamm, 'Anakoluthe' 79; Moule 166. Reid 106 認為保羅使用了修辭學的「重複」伎倆（ἀναφορά = *repetitio*）：用同一個字開始數個子句，以收強調之效。Barrett 95 n.1（cf. Edwards 140）則認為保羅口授第二個 ἔτι 時，已忘記了前一個 ἔτι. 還有另一個解釋：第一個 ἔτι 是預先連於 Χριστός, 第二個則連於 κατὰ καιρόν, 即第一個其實是多餘的；得出的意思是：'Still Christ, as we were weak, while it was still time, died for ungodly people'（Schoeni, 'Romans' 179-80 n. 22）。但 'while it was still time' 的意思並不清晰。

節詳述此點。[9] 從文理來看，最自然的解釋是：（六）所指的軟弱是人無力幫助自己，對自己有罪和不敬虔的狀況束手無策，對自己的得救無能為力。[10]

「按所定的日期」是原文片語的一種譯法，「上帝特定的日子」（現中）就是神指定要耶穌受苦、耶穌所稱的「我的時候」（太二十六 18；約七 8）。[11] 另一譯法是「在適當的時機」（呂譯），[12] 即是人類有極大需要的時候，我們還是軟弱、不能自助的時候。[13] 第三種譯法是：「就在那個時候」，[14] 即我們還是軟弱、還是罪人的時候，唯有基督的死才能幫助我們的時候。[15] 第二、三種譯法的進一步解釋十分相似；不過，第三種譯法似乎較為可取，因為最符合文理：保羅要強調的是，當基督受死時，我們是在何種情

---

9 依次見：（1）Byrne 171; Dunn 1.254;（2）Hofius, 'Rom 5,12-21' 177-78 n.87;（3）依次見：Morris 222; LN 88.117; Reid 107; 及 Young, 'Romans' 441;（4）依次見：J. Zmijewski, *EDNT* 1.171*a*; Moo III 306;（5）Stuhlmacher 80. Omanson（'Roman Christians' 109）認為：「軟弱」此詞是對羅馬教會中第二派（「在信心上剛強的」）人士的直接提醒：基督曾為他們所蔑視的那些基督徒死；就如 8 節是對第一派（「在信心上剛強的」）人士的直接提醒：基督曾為他們視之為「罪人」的外邦基督徒死。這看法十分牽強。參《羅》1.72 首段。

10 Barrett 98; Hunter 57; Cousar, *Theology* 44; cf. LN 22.3 ('helpless').

11 So H.-C. Hahn, *DNTT* 3.837.「我的時候」原文依次作：ὁ καιρός μου, ὁ ἐμὸς καιρός. Cf. ἡ ὥρα μου（約二 4）、ἡ ὥρα αὐτοῦ（約七 30，八 20，十三 1）、ἡ ὥρα αὕτη（約十二 27）、ἡ ὥρα（太二十六 45；可十四 35、41；約十二 23，十七 1）。

12 I.e., κατὰ καιρόν = 'at the / just the right time' (NRSV, NAS / NIV). 活泉 89 譯作 '[at] the right time', 但解為「照所定的日期，就是時候滿足之時……（加四 4……）」。

13 依次見：Volf, *Paul* 52; Moo I 315, Moo III 307; Moo II 1133*b*; Mounce 136. 後者還加上「在歷史向前邁進的過程中的合適時機」之意。

14 I.e., κατὰ καιρόν = 'at that time, then' (BAGD 406 [s.v. κατά, II 2 b]); so also Fitzmyer I 844*b* (§52); Fitzmyer II 339; NEB ('at the very time').

15 Kuss 208; Bruce 117; Käsemann 137; Schlier 152; Wilckens 1.295; Byrne 171; Moo III 307; Cousar, 'Romans 5-8' 202; *Theology* 43-44; 'Character of God' 107. Dunn 1.254-55 採納「在那時候」的譯法，但認為此語同時有末世性的含義。

況中。西諺有云，「自助者天助之」；保羅的宣告卻是，基督沒有等到我們開始有自我改進的表現才施以援手，而是在我們完全不能自助之時，就「為不虔敬的人死了」（思高、新譯）。

「當我們還軟弱的時候，基督就在那個時候為不虔敬的人死了」，這話的含義顯然是，「我們」是「不虔敬的人」。「我們」在下文將會被稱為「罪人」和「仇敵」（8、10 節）。一些釋經者認為，「軟弱……不虔敬的人……罪人……仇敵」構成一種「漸強」的情形；[16]但是，鑑於「不虔敬」與「罪人」幾乎是同義的，[17]而人又是以罪人的身分成為神的「仇敵」（見 10 節註釋第二、三兩段），[18]故此「漸強」的情形可能並不存在。[19]保羅的意思只是：基督的死是為我們，而我們（那時）是不能自助的不虔敬的人、罪人、神的仇敵。[20]

五 7　「為義人死，是少有的；為仁人死，或者有敢做的。」

原文開首有「因為」一詞，[1]多數中英譯本沒有把這詞譯出來；這做法大抵反映一種見解，就是這詞在此並無表達原因之意，而只有繼續上文的功用。[2]不過，此詞可按其通常的意思解為「因為」，

---

16 Byrne 171; Dunn 1.254.「漸強」即英文的 crescendo.

17 和合、當代、現中、金譯都把本節的 ἀσεβῶν 譯為「罪人」。參《羅》1.283-84 關於名詞 ἀσέβεια 及《羅》1.586-87 關於 ἀσεβής 的討論。與此同時，「軟弱」卻不宜（*pace* G. Stählin, TDNT 1.492; Seeley, *Death* 27-28）解為與「罪人」同義，儘管 ἔτι ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν 與 ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν（8 節）在形式上十分相似。

18 「我們還作罪人的時候」（8a）與「我們作仇敵的時候」（10a）二者平行，這提示保羅將「作罪人」和「作（神的）仇敵」等同（Porter, *Καταλλάσσω* 158）。

19 因此，筆者不同意賈 78 的解釋：「當『我們軟弱的時候——作罪人的時候——與神為敵的時候，』這三種的說法，是一步重一步，我們正是因軟弱而犯罪，因犯罪而與神為敵。」此解釋似乎將「與神為敵」視為具主動的意思，這一點也是值得商榷的（參 10 節註釋第二、三兩段）。

20 Cf. Cranfield 1.264（〔上〕372-73）。

1 γάρ = 'For' (KJV, NKJV, NAS).

2 Zerwick §473 認為 γάρ = δέ. Cf. RSV ('Why'), NRSV ('Indeed').

只要我們假定，它所支持的是從上一節引申而得、卻是沒有明說出來的思想：基督為無助的罪人死是超乎人能理解的事，「因為」在人間完全找不到甚至可稍微與之相比的例子。

「少有的」原文的意思可能是「罕有的」（思高）或「幾乎／簡直沒有的」。[3] 鄧雅各贊成前一個譯法，因他認為，鑑於猶太教內很強的殉道者傳統，保羅不大可能有意減低一人為另一人死這觀念本身的重要性；[4] 莫理斯則認為，保羅這話所指的是要找人為義人死的困難，而不是這事發生的次數，因此他贊成第二個譯法。[5] 由於筆者認為本節的兩句構成對比（「為義人死」與「為仁人死」相對；參註釋末段），因此採納第二個譯法：「為義人死，[6] 是簡直沒有的事」才能與「為善人或許有敢死的」（思高）構成清晰的對比和提出合適的進程（從「或許有」進到「簡直沒有」）。若採納第一個譯法，全節的意思便是：「為義人死，是少有的；為好人死，或者有敢作的」（新譯）。這麼一來，「為好人死」（或者有，但不一定有）變成比「為義人死」（少有，但是有）更少有，而這（若二者是有分別的話）顯然不是保羅的意思；他的意思乃是，為義人死是比為好人死較難的事。

下半節開首在原文也是有「因為」一詞；這詞可解釋如下：為

3 I.e., μόλις = 'rarely / very rarely' (NRSV/NIV; cf. BAGD 526 [s.v. 2]) or 'hardly/scarcely' (RSV, NEB, NAS / NKJV; cf. BAGD 526 [s.v. 3]). Penna（'Romans' 100）譯為 'It is unlikely that . . .'（「……不大可能發生」）。

4 Dunn 1.255.

5 Morris 223.「難以想像／象」（現中／金譯）可說是第二種譯法的意譯。

6 ἀποθανεῖται = gnomic/timeless future (BDF § 349 [1]; Burton § 69; DM 193; Wallace 571/ Porter 44)，所表達的是在正常或某種情況下可預期會或不會發生的事。ἀποθανεῖται 在這裏有「意欲」的含義 'will scarcely (consent to) die' (McKay § 3.5); cf. Fanning 123. MHT 3.86 譯為 'is willing to die'. McKay §4.8.1 指出，ἀποθανεῖται 此未來時態由無時間性的現在時態（timeless present）τολμᾷ 平衡之，可見未來時態有時在無時間性的文理中出現（參上引 MHT 3.86 的譯法）。

義人死是簡直不會發生的事，「因為」只有「為善人〔才〕或許有敢死的」（思高）。「或許」表示此事發生的可能性很低。[7]

本節所引起最重要的釋經問題是：「義人」和「善人」二者的關係（亦即是本節兩句的關係）是怎樣的？主要的答案共有六種：[8]（一）兩個名詞基本上是同義的或至少是指同一個人，保羅無意將二者區分，他的意思只是籠統性的：在人間，有人為義人或善人死是罕見的事，不過不是沒有可能發生。[9]（二）本節兩句的開首都有「因為」一詞，這表示第二句幾乎是重複第一句：兩個名詞幾乎是同義的，只是保羅說完了第一句之後，立即認識到那句話是言過其實，於是用第二句加以限制或提出保留，[10]亦即是把它修正。[11]這兩種解釋引起一連串的問題：若兩個名詞是幾乎同義的，保羅為甚麼在第二句用有冠詞的「善人」代替第一句無冠詞的「義人」？為甚麼「善人」被放在第二句的開首，明顯地與「義人」構成對比？為甚麼第二句用了「竟有敢作的」（呂譯）這講法（「竟」字有層次的含義）？[12]

（三）「義人」原文無冠詞，「善人」原文則有冠詞，後者應解為中性名詞，意即「（那）高尚的目標」，如大眾的利益、某種

---

7 LN 71.12. τάχα（cf. BDF §385[1]）在新約另外只出現一次（門 15）。τολμᾷ = timeless present (McKay §4.8.1).

8 以下的分析主要取材自 Clarke, 'Romans 5:7' 128-33.

9 E.g., Bruce 117; Davidson-Martin 1025*a*; Murray 1.168; Schlier 153. D. A. Campbell 209 with n.4 甚至說：保羅小心地將 δίκαιος 與 ἀγαθός 等同，這表示在保羅筆下 δίκαιος 有時只是指一個良善或正直的人。

10 Cf. J. Schneider, *TDNT* 4.735; Bultmann, 'Romans 5' 148. Michel 182 則認為，7a 所說的是常規，7b 則提出限制或讓步。

11 Kuss 209; Käsemann 137; Schlier 153; Wilckens 1.294, 296. Barrett 98 認為由於代筆人德丟（十六 22）的疏忽，7a 沒有被刪去。

12 τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν = 'someone would even dare to die' (NKJV). 這些質疑性的問題是 Clarke（'Romans 5:7' 133）所提出的。

理想或運動等。[13] 這個解釋顯然不合適，因為上下文都是論及人（6節「不虔敬的人」、7a「義人」、8節「罪人」），若在第二句突然轉為論不具人格的事，是很不自然的；而且「為了大眾的利益（或高尚的目標），或許有敢死的」是過分低調的說法，因為很多人都曾自願地為國捐軀。[14]（四）第七節（連同6節）是後加的，不屬保羅原著。[15] 若是這樣，討論中的問題（本節兩句的關係）便根本不存在。這極端的解決辦法並無抄本證據支持，其臆測成分極高，因此並無說服力。[16]

（五）「義人」是指在法律面前無可指摘、卻是同情心與熱情不足的正直人，「善人」則指較為和藹可親、為他人的好處著想、超過一己的責任去幫助別人的人。[17] 這解釋符合經文給人最自然的印象，即「義人」和「善人」是有分別的；[18] 更為重要的，這解釋

---

13 I.e., τοῦ ἀγαθοῦ = 'the good cause'. So F. Godet, as cited in Clarke, 'Romans 5:7' 130; Barclay 75.

14 依次見：Harrison 59（海爾遜 139）；Cranfield 1.264（〔上〕373）。亞里斯多德提到，一個品德高尚的人會（若有此需要）為他的朋友和國家捨命（ὑπεραποθνήσκω）（Boring-Berger-Colpe §564）。

15 Keck, 'Romans 5:1-11' 85-86. 作者提出四點理由支持其說：（1）6～7節擾亂了全段的樣式（'pattern'）——彼此毗連的句子重複鑰字（若刪去6～7節，「神的愛」便在5節、8節重複出現）。（2）6節幾乎是8節的意譯；其他地方的重複都不是涉及整個句子的。（3）7節「義人」和「善人」的分別不甚清晰；無論如何，二者的分別是無關重要的，因基督是為罪人而死。（4）7節是教化式的類比（'a moralizing analogy'），與保羅對基督之死的看法完全不符。對筆者來說，這些理由都不具說服力：例如，作者看出來的「樣式」是否一定要貫徹全段？

16 Fitzmyer II 400 說得好：認為本節是個註解的種種建議，沒有一個具說服力；我們顯然必須按照經文的現狀來探求保羅的意思。

17 E.g., Lightfoot 274, 286; SH 127-28; Hunter 56; Leenhardt 136; Schlatter (E) 123; Moo I 316-17, Moo III 308; Morris 223; Y. Landau, as reported in *NTA* §29(1985)-623; 活泉 90。Dunn 1.255 認為或許保羅有意將「可欽佩但無吸引力的熱衷律法者」與「一個真正的好人」構成對比。

18 τοῦ ἀγαθοῦ = 'the good type of man', 'your good man' (Moule 111); cf. MHT 3.173. 冠詞的功用是指出人所熟悉的某種類型（generic article [MHT 3.180]）。這解釋勝於 SH 128 所採納的解釋：第一句的意義是負面的，因此「義人」是不限定的名詞，因而不需要冠詞；第二句則暗示確實發生的一

符合一件事實，就是在古典希臘文和希臘化運動時期的希臘文用法裏，這兩個名詞有不同的意思，代表著不同的性格。[19] 也許最好的解釋是：（六）「善人」是指特別一類的善人，就是「恩人」。[20] 柯拉克的研究指出，在希臘化運動時期的希臘文裏，「善人」和「恩人」的關係十分密切（這一點有文學和銘文方面的證據支持）：[21]「善人」在一世紀的文化中常指社會上的精英分子，而這詞一個普遍被採納的延伸意思就是一個城市或個人的恩人。若以「恩人」為本節的「善人」所暗示的意思，本節第二句的話便不難明白：一個人對他的恩人的義務具社會約束力，因此，為一個如此受敬重的「善人」[22]（即自己的恩人）死，並非不可思議的事。按這種理解，保羅在第六至八節的論證便顯得十分清晰：有人肯為一個正直守法的公民（「義人」）[23] 死，簡直是「難以想像的」（7a，現中）；不過，在一世紀的文化中，或者有人會（由於受惠者對施恩者有具約束力的義務）甚至拿出勇氣來（「敢」）為他的恩人死（7b）。基督卻為我們捨棄祂的生命——那時我們還是罪人（6、8 節），無權對祂作任何的要求。[24]

五 8　「惟有基督在我們還作罪人的時候爲我們死，　神的愛就在此向我們顯明了。」

原文以反語氣的「但是」開始：「簡直沒有人會（肯）為義人

件事例，因此「善人」有冠詞。但經文的「或者」一詞給這解釋扣上問號。

19　Lightfoot 286-87; Clarke, 'Romans 5:7' 134-37.

20　I.e., τοῦ ἀγαθοῦ = 'his benefactor' (Cranfield 1.264-65;〔上〕373-74；followed by Reid 108).

21　Clarke, 'Romans 5:7' 138-40.

22　Käsemann 137 將 τοῦ ἀγαθοῦ 解為「特別配得、特別受敬重的〔一類〕人」（'the particularly worthy person'）。

23　δίκαιος = a law-abiding person, 'applied to model citizens in the Graeco-Roman world' (BAGD 195 [s.v. 1 a]).

24　Clarke, 'Romans 5:7' 140-42.

死」（7a）那句話的含義是，完全沒有人會（肯）為不義的人死；[1]「但是，基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了」（思高）。不過，按原文的次序，[2]「基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了」屬本節的第二句；開首的一句是，「但是神不斷顯明祂自己的、對我們的愛」（原文自譯）。此句的文法有四點值得留意：第一，動詞放在句首，主詞放在句末，使二者同時獲得強調。[3]第二，配合著「神」字受到強調的事實，神的愛被形容為「祂自己的愛」而不僅為「祂的愛」；[4]神自己的愛與人間的愛（或人間沒有這種愛的事實，7節）構成強烈對比。第三，原文的字次及保羅書信其他地方的用法表示，「對我們」所形容的是名詞「愛」字而不是動詞「顯明」，得出的意思即是「對我們的愛」（新譯）而不是「對我們顯示〔祂的〕愛」（現中）。[5]第四，「顯明」的現在時態表示，此行動是在現今繼續不斷地進行中（此點參再下一段）。

神如何顯明祂對我們的愛呢？就是在「基督在我們還作罪人的時候為我們死」此事上。[6]「為我們」原文片語本身的意思只是「作

---

1 Edwards 139.

2 本節原文部分呈現交叉式或反次序排列法，如下：

συνίστησιν δὲ（A）[τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην] εἰς ἡμᾶς（B）ὁ θεὸς（C）

ὅτι . . . Χριστὸς（C'）ὑπὲρ ἡμῶν（B'）ἀπέθανεν（A'）

關於「交叉式排列法」，參五 1～八 39 註釋引言註 18。

3 Cosby（'Romans 5' 217 n.1）指出，這是修辭學所稱的 *hyperbaton* 的一個例子，就是把一些字不按照它們在句子中的正常次序來安放它們。

4 I.e., taking ἑαυτοῦ as emphatic, with Cranfield 1.265（〔上〕374）；Moo III 309 n.83; Morris 224; *pace* Dunn 1.256.

5 參：弗一 15（τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους）；帖前三 12（τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας）；帖後一 3（ἡ ἀγάπη ἑνὸς ἑκάστου πάντων ὑμῶν εἰς ἀλλήλους）。其中的介系詞 εἰς 都是表達愛的對象。在另一些用動詞 συνίστημι 的經文中，表達間接受詞的方式是用間接受格（羅十六 1；林後五 12）或是 πρός（而非 εἰς）加直接受格（林後四 2）。Cf. Barrett 99; Cranfield 1.265（〔上〕375）；Moo III 309 n.84.

我們的代表，為我們的好處」；[7] 不過，由於死是罪的「工價」（六23），因此，「基督為我們〔罪人〕死」——犯罪的是我們，受死的是基督——這話，在這裏可能同時有「替我們死」（呂譯）的含義。[8]「當我們還作罪人的時候」與第六節的「我們還軟弱的時候」前後呼應；[9]「罪人」與第七節的「義人」和「善人」構成對比。事實上，第六至八節呈現交叉式排列法，如下：

甲　基督為我們（軟弱、不虔敬的人）死　（6 節）
　　乙　為義人死是簡直沒有的事　（7a）
　　乙'　為善人死是可能發生的事　（7b）
甲'　基督為我們（罪人）死　（8 節）

藉著這種排列法和其中所包含的對比，保羅充分地勾畫出基督為我們罪人死這事的極端性質，以及（亦即是）神的愛的偉大。[10]

「顯明」、「顯示」（現中）原文也可以譯作「證明」（思高）；[11] 若採納後一個譯法，本節的意思便是，基督為罪人死是神的愛的明證。[12] 葛嵐斐採納此譯法之後，在解釋上同時合併兩個意思：基督的死一方面「證明」神對我們的愛，同時「顯示」神的愛

6　ὅτ 在這裏的意思可能不是「因為」（呂譯；Porter, *Καταλλάσσω* 158 n.64），而是 'in that'（BDF § 394; Moo III 309）、'by the fact that'（Cranfield 1.265, 256;〔上〕375、361）。I.e., ὅτι = epexegetical (Michel 182; Wallace 459-60).

7　Cf. BAGD 838 (s.v. ὑπέρ, 1 a: 'for, in behalf of, for the sake of someone or someth[ing]'); I. H. Marshall, *DPL* 572*b*.

8　Cf. Stott 144; Käsemann 138; Moo III 307 n.65; Porter 176-77; Porter, 'Romans 5' 668 n.76. 亦參《帖前》410-11 的討論。

9　參五 6 註釋註 17。ἁμαρτωλῶν 是獨立所有格句法（參五 6 註釋註 5）內的「表語／述語所有格」（'predicate genitive': Wallace 102）。

10　Cf. Louw 2.69; Cosby, 'Romans 5' 216. 亦參上面註 2。

11　Cf. NRSV ('proves'), NEB ('proof'). NIV, NKJV, NAS 的譯法（'demonstrates'）則模稜兩可，因為 'demonstrate' 可解為「展示」或「證明」（參《羅》1.509 註 4）。

12　E.g., Dunn 1.256; D. Guthrie and R. P. Martin, *DPL* 364*b*. Cf. Moo III 309 n.82.

的性質，就是完全自發（我們完全不配得）的、極度捨己的。[13] 我們可以這麼說：「證明」包括「顯明」之意。不過，從文理看來，「顯明」似乎是較合適的譯法：因為上一節剛提到（在人間）為義人死是簡直不可能發生的事（雖然或者有人會為「善人」死），若本節接著說，神卻以基督為罪人死的方式顯示神對我們的愛，這「顯明」便與上一節「人間沒有這種愛」的思想構成合適的對比；若本節接著說，神卻以此方式「證明」祂對我們的愛，反而會引起「為甚麼祂要證明祂的愛」的問題。因此，上文假定了「顯明」為正確的譯法。[14]

上文曾指出，「顯明」的現在時態表示，此行動是在現今繼續不斷地進行中。顯明神的愛的事件——基督為罪人死——卻是在十字架上一次發生的事。[15] 明顯的含義就是，雖然基督的死是在過去發生的事，但這事在現今繼續不斷地表明、宣告神的愛。[16] 就是這樣，本節將神的愛與基督的十字架揉合為一：父與子不是互相對立，或是神子要窮九牛二虎之力從不願饒恕罪人的父神那裏為罪人取得寬恕，或是父神向不願捨己的神子要求祂自我犧牲；而是父子同心、步伐一致，神的愛與基督的順服（五 19）在加略山上顯露無遺。[17]

第五節曾說，聖靈使神的愛在信徒的主觀經歷中成為真實；但是神的愛的「長闊高深」（借用弗三 18 的詞語）是需要用基督為罪人死的客觀事實來量度的。[18] 為甚麼是這樣的呢？因為愛的本質是

---

13 Cranfield 1.265（〔上〕375），2.829.

14 Cf. LN 28.49 ('to make known by action, to demonstrate, to show'); RSV ('shows'); W. Kasch, *TDNT* 7.898 ('to bring to light'); Käsemann 131, 138.

15 留意原文兩個不同時態動詞的並列：συνίστησιν . . . ἀπέθανεν. 引人注目的另一點是，這兩個動詞分佔本節的首末位置。

16 Mounce 137 n.110.

17 Longenecker, 'Obedience' 144. Cf. Nygren 202; E. Stauffer, *TDNT* 1.49; W. Grundmann, *TDNT* 9.544.

施予（約三 16；加二 20；參：約壹四 10），而施予者所需付出的代價愈是高昂，受惠者配得所施之物的程度愈小，施予者的愛便顯得愈大；在基督為罪人死這事上，神所捨棄的乃是祂的兒子（羅五 10，八 32），而受惠者是只配得神的審判的罪人，由此可見，神對我們的愛確是浩瀚無邊、無可比擬的。[19]

司徒德指出，客觀地在歷史上（神的兒子為我們死），以及主觀地在個人的經歷中（聖靈把神的愛傾注入我們心裏），神給了我們很好的理由去相信祂的愛。神的兒子在歷史上（十架上）的工作，與聖靈當代（在我們心中）的工作之結合，是福音最有益及令人感到滿意的特色之一。[20] 就這幾節經文（五 5～8）而論，我們也許可以把基督的工作和聖靈的工作進一步結合：神的愛繼續不斷地向信徒顯明（8a），信徒不斷地在心中經歷神的愛（5b），是由於聖靈根據基督為罪人死的歷史事實（8b），不斷地向他們保證神的愛（5b）。[21]

本節說，基督的死顯明神對罪人的愛；三章二十五、二十六節說，基督的死顯明神的公義。這兩種講法並不互相矛盾，而是互相補足的；就事實而論，基督的死同時顯明神的公義和神的愛：死是罪的刑罰，這顯明神的公義；但基督替有罪的人擔當刑罰，這就顯明神的愛。[22]

18　Cf. Schlatter (E) 122.

19　以上的解釋參 Stott 144.（作者是在解釋為甚麼基督的死是神愛的「證明」。）

20　Stott 145-46.

21　Cf. J. Behm, *TDNT* 2.469; Lee 122. 亦參五 5 註釋倒數第三段末。Fee（*Presence* 839-42）指出，五 1～8（另見八 3～4、15～17）是屬於保羅書信中以三位一體之神（神、基督、聖靈）的工作來描寫救恩的一類經文。另一類經文則清楚明確地在很短的篇幅內同時提及三位（林後十三 13；林前十二 4～6；弗四 4～6）。這兩類經文充分表示，按保羅的理解，神是三位一體的，這三位在救恩上有不同的功能；這種「救恩三一論」（'soteriological Trinitarianism', 841）是保羅對福音之理解的基礎（cf. idem, 'Romans 8:9-11' 329-30）。

五9 「現在我們既靠著他的血稱義，就更要藉著他免去 神的忿怒。」

上文曾經指出，第六至九節合起來構成基督徒的盼望必不落空的一個理由，其中的前三節是後一節的基礎。[1]本節原文開首的「所以」（新譯）一詞表明了這種關係：由於第六至八節所重複陳述的事實，即基督在我們還是罪人的時候就為我們死了（留意四重的「死」字，尤其是首末二次），「所以」就有本節所說的結果，即是「我們……更要藉著他免去神的忿怒」（這是本節的主句）。

「更」字所比較的兩件事，是「我們既靠著他〔基督〕的血稱義」和「〔我們〕要藉著他免去神的忿怒」。[2]頭一句重拾第一節「我們既因信稱義」的思想（該節是一18～四25、尤其是三21～四25 的撮要），只是以「靠著祂的血」取代了該節的「因信」一詞。「靠著他的血」重複了三章二十五節的「憑著他的血」；[3]「他的血」顯然是指基督的死，因為「靠著他的血（稱義）」是與下一節「藉著神兒子的死（與神和好）」平行的，兩者都是重拾和發揮第八節「基督為我們死」那簡單的認信；[4]基督之死卻不僅是肉身的死

---

22 Cf. Pfleiderer, *Paulinism* 1.97.

1 參五6～10 註釋引言。

2 本節原文呈現平行排列法：

πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν <u>ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ</u>

σωθησόμεθα <u>δι᾽ αὐτοῦ</u> ἀπὸ τῆς ὀργῆς.

參五10 註釋註2 及所屬正文。「更」字所翻譯的原文 πολλῷ μᾶλλον, 在本章另見於 10、15、17 節；在保羅書信另外出現四次（林前十二22；林後三9、11；腓二12），另見於腓一23 πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον 一語中（參《腓》157 註163）。πολλῷ μᾶλλον literally = 'more by much', πολλῷ = datlve of measure (Wallace 166, 167). 參下面註11。

3 原文是同一個詞語：ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ（本節）、ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι（三25）。不過，後者相等於 the genitive of price（《羅》1.507 註33），前者則可能表達 'impersonal means'（Wallace 434, 435; cf. Moo III 310 n.89: 'probably instrumental'）。

4 Penna, 'Blood' 34. 以「血」代表「死」是稱為 metonymy 的辭令伎倆（Porter, 'Paul' 578），即是以

亡，而是基督以神所公開展示的「補贖之法」（三 25）的身分受死，祂的死含有贖罪祭的性質（參八 3）。[5] 在這裏我們的稱義是歸因於基督的死，四章二十五節則把我們的稱義歸因於基督的復活，這一點可參該節註釋倒數第二、三兩段（《羅》1.651-53）。

「既……稱義」原文分詞的不定時時態已清楚表明，我們得稱為義是已發生的事（參五 1 註釋首段）；「現在」一詞進一步強調，「已得稱為義」是我們信徒現今的狀況。雖然如此，第二句清楚表示，「將來」（金譯）我們還要「藉著他獲救脫離忿怒」（原文自譯），[6] 即是「免受上帝的忿怒」（新譯）。[7]「藉著他」跟下一節的「因他的生」平行，故其意思可能是「藉著復活之基督的中介工作」；[8] 不過，保羅在帖撒羅尼迦前書一章九節明說，信徒等候復活的神子耶穌從天降臨，祂要「救我們脫離將來〔的〕忿怒」，在此事實的提示下，「藉著他」可解為「藉著祂的拯救」。[9]

一物之名（在此為「血」）來稱與此物有密切關聯的另一物（Rowe, 'Style' 126）。

5　參《羅》1.516-24、524-27（尤其是末段）二部分的討論，及八 3d 註釋首二段。Cf. NEB: 'by Christ's sacrificial death'; LN 23.107; Porter, *Καταλλάσσω* 157. 亦參《羅》1.506 註 27。

6　σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς. Dunn 1.257 認為，在過去不定時時態的「稱義」之後加上「現在」一詞，隨後又是個未來時態的「獲救」，增加了整個思路的「末世性張力」（'eschatological tension'）。現中本節的譯法——「由於他的死，我們現在得以跟上帝和好，更使我們脫離上帝的義憤」——有三點值得置疑之處：此譯法（1）忽視了 σωθησόμεθα 是未來時態，而將「我們脫離上帝的義憤」看為已發生的事；（2）假定了第二句的 δι' αὐτοῦ 是與第一句的 ἐν τῷ αἵματι 同義，從而將「我們……得以跟上帝和好」與「我們脫離上帝的義憤」同樣放在「由於他的死」一詞之下；（3）假定了「稱義」是與「跟上帝和好」同義，因而把本節（及 1 節）的「稱義」譯成「跟上帝和好」。關於第三點，參五 1 註釋末後兩段的討論。

7　Corrigan（'Shame' 26*b*）認為，「忿怒」一詞在本節（和十二 19）是單獨使用（即是並無形容詞），所指的是一種脫離神而獨立地運行的力量。參《羅》1.279（一）。

8　Moo I 319, Moo III 311. Cf. Reid 111.

9　Wallace 433-34 認為 διά + genitive 在此表達 'intermediate agent'（參 432 之圖表）；Zerwick §113 則認為 διά 在這裏所指的是基督作為救贖主的行動，因此不宜過分強調 διά + genitive 這結構是表達中介者的角色。按 Wright（'Romans' 195）的解釋，本節使人想起馬加比貳書七 37～38、肆書十

保羅在這裏所用的（「更」），是拉比希利七個釋經方式的首個，稱為「輕與重」。[10] 這是一種推理的辯證法，或是從輕（較不重要）的推到重（較重要）的，或是作反方向的推理。[11] 本節的方向（像下一節一樣）是由重到輕，[12] 保羅的論點是：神既然為我們作了那較難的事（神叫祂的兒子為罪人死，以致神可以稱他們為義），祂就更會完成那較易的事，即是叫那些已經得稱為義的人至終獲救脫離祂的忿怒；[13] 神既已成就那需要祂付出極重代價的事，祂就更必會[14] 成就那只需付出（相對於前者）較輕代價的事。[15]

七 20～22 等處：耶穌的死成就了（那些敘述中）猶太殉道者曾冀望達成的事，就是使神的怒氣轉離祂的子民。參五 10 註釋註 18 所引 Marshall（'Reconciliation' 271）的見解。

10 *qal wāḥômer*（קַל וָחוֹמֶר）= 'light and heavy'（Cranfield 1.265;〔上〕375）。Porter（'Pauline Letters' 508）認為保羅可能是在耶路撒冷受教於迦瑪列門下時（徒二十二 3）學得此辯證法。

11 即是 'inference a minori ad maius . . . and vice versa' (Strack, *Introduction* 94). Cf. Maurer, 'Schluss'. 除了本節和下一節外，這種辯證法在保羅書信的例子包括：五 15b、17；林後三 7～8、9、11。參上面註 2。

12 Cf. Moo III 309-10; 精華 481（「從大到小」）。*Pace* Garlington, 'Romans. III' 93-94; 葛凌頓認為這裏的方向是由輕至重。Schoeni（'Romans' 178-81）從辭令學的角度討論這種拉比式辯證法。

13 Cf. Cranfield 1.266（〔上〕375）。李保羅似乎忽視了保羅在這裏是採用了這種拉比式辯證法，因他以「更要」為表示 9～11 節「把上文 1～8 節的討論帶入更深的一層。……不單有今日的和好，更有將來的平安」（137，參 136）；「現在有『與神和好』的經歷（1～8），將來有『免受審判』的把握」（140）。

14 Cf. NRSV ('Much more surely then . . .'), NEB ('all the more certainly . . .'). 參五 10 註釋註 43。

15 本節的論點及其辯證方式對 Freed 的立論提出嚴重的質疑。此作者堅持，信徒的稱義並不保證他們會至終得救（*Paul* 42）；他們的至終得救要靠他們繼續活在信實（πίστις）中──「信實」是與神的正當關係，包括對神的信靠，以及靠著聖靈過無罪的生活（33-34、66）。信徒得稱為義，他們以往的罪獲得赦免，是基於耶穌的信實（πίστις 'Ιησοῦ）；但是他們有分於神的國（不管這被視為現今或將來的參與），則有賴正當的道德行為，即是與神的國相配的生活（44-45）。總言之，信徒必須有好的行為（即是正當的倫理道德行為）才能至終得救（49、41）。事實上，保羅向外邦人傳道，以及在他所有的書信中，他的中心信息就是這種雙重的關注：對神忠信，並在聖靈的能力下過道德倫理的生活（1、25）。當然，保羅十分關注信徒的道德生活，不然他不會用那麼多篇幅討論這方面的問題（參六 1～八 13），但他並不以好行為為至終得救的條件；參

五 10　「因為我們作仇敵的時候，且藉著　神兒子的死，得與神和好；既已和好，就更要因他的生得救了。」

如上文所指出（參五6～10註釋引言），本節是與第六至九節平行的論證；「因為」一字的功用，就是引介本節的論證來加強該數節的論證。本節的結構重複了第九節的結構，這一點使這兩項論證的要旨顯得更加清晰：

既已稱義	就更	要獲救脫離神的忿怒	（9節）
既已和好	就更	要得救	（10b）[1]

本節的上下兩半在原文構成十分工整的平行句：

我們作仇敵的時候	藉著神兒子的死	得與神和好
既已和好	因他的生	要……得救[2]

關於這節經文，有好幾點值得特別留意。

首先，「我們作仇敵」是甚麼意思呢？這問題有三種答案：（一）「仇敵」一詞[3]具主動的意思，指人主動地與神為敵。用以支持此說的理由包括：未蒙救贖的人在思想行為上是與神為敵的（西一21；參：羅八7）；在神與人之間所存在的敵意和疏離需要被除去，但這敵意和疏離不是在神的一方，而是在人的一方；保羅在本章的用意是要表明神赦罪之恩的浩大，這恩典是顯明給那些在行為上與神為敵的人。[4]（二）「仇敵」一詞的意思是被動的，指人是神

《羅》1.359-63 的討論；弗二8～10；加五6。亦參五18註釋註20。

1　Cf. Keck, 'Romans 5:1-11' 87.

2　εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ *διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*,
πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα *ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ*.
參五9註釋註2。

3　ἐχθρός 在本書另見於十一28和十二20，在保羅書信另外出現六次，新約全部32次。詳參《帖後》365-66。

4　依次見：H. Bietenhard, *DNTT* 1.554; Bruce 118; W. Foerster, *TDNT* 2.814. 贊成「主動」意思的釋經者還包括：Lightfoot 288; Schlatter 183; Käsemann 139; Schlier 152; Reid 113; Scott, *Christianity* 78.

之敵意的對象：「不是因為人主動與神為敵，乃是因犯罪招致神的忿怒，以致聖潔的神與人為敵。」[5]支持此說的兩項有力理由是：第九節提到神的忿怒，這提示「仇敵」是神的忿怒的對象；這詞在十一章二十八節顯然有被動之意（「是仇敵」與「是蒙愛的」相對）。[6]（三）此詞同時含被動及主動之意：人主動地與神為敵，壓制關於神的真理，抗拒神的旨意（一18～三20；西一21）；亦因罪的緣故被神視為仇敵（是神之敵意的對象）。[7]在這前提下，主動與被動之意孰輕孰重則因釋經者而異。[8]

由於筆者相信，保羅所論神的忿怒不僅是神的活動，也牽涉神對罪和罪人的態度（參《羅》1.278-81〔一 18a 註釋第二至四段〕），因此，筆者認為上述第二和第三說較第一說可取。筆者進一步認為，雖然第三說為較廣的文理所容，但是最接近「仇敵」此詞的文理卻支持第二說，因為：（1）上半節說「我們還在為仇敵的時候」（思高）是「藉著上帝兒子的死得與上帝復和」（呂譯），但「人的態度並不因基督的死而立即改變」；[9]因此，「仇敵」不是

---

5 Denny 625*b*; 鮑 1.172（引句出處。「是神向人發怒才使人與神為敵」〔同上〕這話卻值得商榷，因這話好像是說，人原來不是與神為敵的，只是神向人發怒，於是人也就與神作對起來）。贊成「被動」意思的釋經者還包括：Hodge 138-39; Murray 1.172 with n.11; Bultmann, *Theology* 1.286; Travis, 'Christ' 341; Morris 225（參下面註 7）。

6 Cf. Harrison 60（參海爾遜 140）。中譯本說：「在十一章廿八節的仇恨是屬於氣質的，不是屬於判決的」；這與作者原句（'The enmity in 11:28 is not temperamental but judicial'）的意思剛好相反！

7 SH 130; Michel 183 with n.31; Cranfield 1.267（〔上〕377）；Dunn 1.258; Moo I 320, Moo III 312; Fitzmyer II 401; Mounce 138 n.114; Stott 145; F. Büchsel, *TDNT* 1.257; S. E. Porter, *DPL* 697*a*; Porter, *Καταλλάσσω* 158-59; Taylor, *Forgiveness* 89; Chamblin, *Paul* 78; Morris, *Preaching* 199（但見上面註 5）。

8 例如：Kim（*Origin* 314 n.3）以主動之意為主，被動之意為次；McDonald（'Romans 5.1-11' 96 n. 38）則持相反的意見。

9 Whiteley, *Theology* 70; cf. Ladd, *Theology* 406.

指我們主動地與神為敵（這敵意因基督的死而改變為友善的態度），而是指我們因罪而被神視為祂的敵人（但是由於基督的死，神不再這樣看我們）。（2）「我們……藉著上帝兒子的死得與上帝復和」與「我們……因著基督的血得稱為義」（呂譯：10a、9a）顯然是互相對應的；就如後者並不牽涉我們的行動，而是指我們的地位因為神在基督裏的行動而有所改變，前者（我們可合理地推論）也不是指我們的態度有所改變，而是指神「藉著他兒子的死……使我們成為他的朋友」（現中）。在這樣的文理中，「仇敵」較可能有被動的意思，指我們因罪而「被神視為祂的敵人」的客觀地位，與其後因神的復和行動而成為「他的朋友」的客觀地位相對。基於上述理由，筆者認為「仇敵」在此有被動的意思。下文有關「與神和好」的討論[10]將會證實，「復和」主要是神的行動，所涉及的主要是人與神的關係而不是人對神的態度；這就間接地支持「仇敵」的被動意思。

其次，「與神和好」的意義值得詳細討論，一來因為這觀念本身的重要性，[11]二來因為按現今中文（或英文）的一般用法，「我們與神和好」自然地提示的意思是，我們主動地採取行動與神建立和好的關係，[12]但「與神和好」原文的意思並非如此。「與神和好」的觀念已在第一節出現過（「與神相和」是「與神和好」的結果

10　以下四段，絕大部分取材自 Marshall, 'Reconciliation' 一文；亦曾參考 Porter, *Καταλλάσσω* 125-44（此章專論林後五 18～21）。亦可參 Morris, *Preaching* 186-223.

11　「復和」是用於人際關係的詞語，因此，除非我們將「神是有位格的個體」（'God is a person'）這種講法視為隱喻，不然的話，「復和」是表達神與人之間的新關係最具體和最非隱喻性的方式（Marshall, 'Reconciliation' 259）。一些釋經者甚至認為，「復和」的觀念是羅馬書第五至八章之論證的巔峰（Porter, 'Romans 1-8' [esp. 374, 392]; 'Approaches' 125-26），甚或是保羅神學的中心（R. P. Martin, *DPL* 94 [§4]; R. P. Martin, as summarized in O'Brien, 'Justifiication' 82-83 [with assessment on 83-84]）。亦參《羅》1.143 註 37，144 註 43。

12　參下面註 20 首段最後一點。

〔參五 1 註釋第三段〕），但這裏用的是個新的動詞「復和」（新譯）。除了本節的二次外，這動詞在保羅書信另外出現四次（林前七 11；林後五 18、19、20），在新約不再出現；同字根的名詞也是只在保羅書信出現（羅五 11，十一 15；林後五 18、19）；另一個複合動詞同樣只見於保羅書信（弗二 16；西一 20、22）。[13] 在這十三次中，只有一次（林前七 11）為非宗教性用法，其餘皆為神學性用法，用來描寫神在基督裏之行動的意義；這種神學性用法不見於任何其他的作者，也沒有被二世紀的作者採納，因而保持著它為保羅所專用的特色。[14]

不論是在羅馬書本段（10～11 節），或是在哥林多後書五章十八至二十一節（這兩段就是保羅書信中論復和的主要經文），「復和」這動詞的被動格式（不管把它視為被動語態也好，視為中間語態也好），[15] 都不是以神為主詞的；而在後一段，這動詞的主動語態（18、19 節）並不以神為賓詞（直接受詞），其賓詞乃是「我們」、「世人」；這兩點都有力地提示，在「復和」這行動上，採取主動的是神（甲）。此外，羅馬書本節說，我們與神復和是「我們作仇敵的時候……藉著神兒子的死」而成就的，下一節又說「我們領受了復和」（呂譯）；這就清楚顯示，神使人與祂復和的行動是發生在人的行動之先，且是在人的行動以外獨立地發生（即並非有賴人的行動）（乙）。以上甲、乙兩點告訴我們，復和的行動主要是神所作的事。雖然如此，「復和」這動詞的被動格式在兩段都

---

13 原文的三個字依次為：καταλλάσσω, καταλλαγή, ἀποκαταλλάσσω. 另一同字根的動詞 διαλλάσσω 在新約只出現一次（太五 24）。「復和」是英文 reconcile/reconciliation 的翻譯；參《羅》1.516-17 註 2。

14 Marshall, 'Reconciliation' 258.

15 「被動格式」= passive *form*；「被動語態」= passive *voice* (passive sense);「中間語態」= middle *voice* (deponent sense). 參下面註 20 末。

以人為其主詞（羅五 10〔二次〕；林後五 20），所引起的問題就是，這被動格式是個真正的被動語態（意即：神使人與祂復和），抑或是中間語態（即是有主動的意思：人主動地與神復和）。[16]

關於「復和」的意義，**哥林多後書五章十八至二十一節**比羅馬書本段提供了較詳細的資料，因此我們先從該段找出答案，再回到羅馬書本節。該段的結構可分析如下：

18 節　一切都是出於神，
　　甲 1　他藉著基督使我們與他和好，
　　乙 1　又將勸人與他和好的職分賜給我們。
19 節　這就是
　　甲 2　神在基督裏，叫世人與自己和好，
　　　　　不將他們的過犯歸到他們身上，
　　乙 2　並且將這和好的道理託付了我們。
20 節　乙 3　所以，我們作基督的使者，
　　　　　就好像神藉我們勸你們一般；
　　　　　我們替基督求你們與　神和好。
21 節　甲 3　神使那無罪的，替我們成為罪，
　　　　　好叫我們在他裏面成為　神的義。

這就是說，本段的三部分是平行的，每一部分都包括同樣的兩個思想（甲、乙），只是第二部分（19 節）以同一次序重複了第一部分（18 節）的思想，第三部分（20～21 節）則以相反的次序重複前兩部分的思想。從這結構可見，對保羅來說，神所作的整個「復和」的行動包括兩部分：先是（甲）神在基督裏的復和行動，然後是（乙）使人和好的職事；這職事就是宣告神在基督裏已作成的復和行動，並且宣講復和的信息，這信息就是：基於神在基督裏已作成

16　Marshall, 'Reconciliation' 263.

的復和行動，人要與神復和。只有當人積極地回應「跟上帝和好吧！」（20 節，新譯）這呼籲（其實是神的要求）時，復和的行動才全部完成。[17]

神「藉著基督使我們與他和好」（18a）、「在基督裏，叫世人與自己和好」（19a）的復和行動，涉及神「不將他們的過犯歸到他們身上」（19b）、「使那無罪的，替我們成為罪」（21a）的事實。換句話說，神的復和行動涉及祂在基督裏處理了人的罪的問題；在羅馬書強調神以忿怒回應人的罪（五 9，一 18，二 4、8，四 15，十三 4、5）此事實，以及「復和」的字彙在馬加比貳書之用法[18]的提示下，這裏的圖像是一位因人的罪而被冒犯，並在忿怒中審判他們的神。但是由於基督替眾人死了（林後五 14、15）、「替〔他〕們成為罪」（21a），[19] 神就「不將他們的過犯歸到他們身上」（19b），反而稱他們為義（21b）。由此可見，「他藉著基督使我們與他和好」（18a）、「神在基督裏，叫世人與自己和好」（19a）

17 同上 263-64。參下面註 21 及所屬正文。Marshall 的結構分析大致上為 Porter（Καταλλάσσω 127-28）所採納。

18 Marshall（同文 261-62）指出：馬加比貳書（一 5；五 20〔參 17〕；七 33〔按 18、37～38 的背景來解釋〕；八 29）的證據顯示，此書作者的看法是：百姓犯罪離棄耶和華，就惹動祂的怒氣；於是祂懲罰他們，懲罰過後，祂的怒氣平息，祂就與百姓復和。但百姓受罰的經歷亦可能使他們向耶和華禱告，求祂與他們復和，不向他們發怒。更有效的是殉道者的行動：雖然他們認識到自己的受苦和死亡主要是為了自己的罪，但他們懇求神接納他們的受苦為代表著他們的國家而受，他們求神與他們的國家整體復和。簡言之，由於百姓的禱告以及他們（或他們的代表）忍受神所施加的刑罰，神就與他們復和，即是止息祂的怒氣；人的行事引致神以好意相待。Marshall（同上 271）猜想，馬加比貳書的猶太殉道者傳統，很可能就是保羅對「復和」詞彙的特別用法的催化劑，只是保羅自覺地與該傳統唱反調：補贖之舉不是人的行動，而是神以耶穌為補贖的祭物；人用不著採取行動使神息怒，因為神自己預備了補贖之法使人與自己復和。參五 9 註釋註 9 所引 Wright 的見解。

19 此句意即：基督背負我們的罪而死，成了神（對罪）的忿怒和審判的對象（cf. Fung, 'Corinthians' 255）；基督之死耗盡了神對罪之忿怒的效果（Marshall, 'Reconciliation' 264）。

的意思即是，藉著基督的死，那惹動神怒氣的罪已被神自己處理好（留意18a、19a、21a的主詞都是神），在祂的一方，再沒有甚麼事情攔阻祂與人復和，「跟人類〔或個人〕建立和好的關係」（19a，現中）。[20] 在這個意義上，「復和」是已完成的事實；而保羅受託傳講的「和好的道理」（19b），就是基於這已完成的事實，要人「與神和好」（20c）——不是用行動誘使神願意與他們恢復友好關

20 就可考的證據所及，在新約之前，完全沒有這種例子：以 καταλλάσσω 的主動語態指被冒犯者採取主動與冒犯者和好；林後五18、19是這種用法的首二個例子（Porter, *Καταλλάσσω* 143; 'Romans 1-8' 388）。Marshall（'Reconciliation' 259-61, 269）詳細解釋了保羅的用法是如何獨特：在聖經以外，διαλλάσσω（新約只見於太五24）和 καταλλάσσω 二字（意思都是「復和」）有四種可能的用法：

（1）甲勸說乙和丙除去彼此（即是乙和丙）的憤怒（主動語態）。

（2）甲勸說乙除去乙對甲的憤怒（主動語態）。

（3）甲勸說乙除去乙對甲的憤怒（被動格式／中間語態）。

（4）甲除去他本身對乙的憤怒（被動語態）。

第三種用法見於太五24（260），第四種用法見於林前七11（262-63）；但是保羅的神學性用法不屬上述的任何一類。他以 καταλλάσσω 的主動語態描寫神採取主動除去人的罪（這罪惹起祂對他們的憤怒），與他們建立友好的關係。這就是說，保羅是用主動語態來表達上述第（4）種用法所表達的意思，因而構成新一類的用法，即是

（5）除去他本身對乙的憤怒的起因，即是乙的罪（主動語態）。

Marshall（271-72）又指出重要的另一點：在一般的用法上，「甲使乙與自己（甲）和好」的意思是，甲除去乙覺得被冒犯的理由（即是除去乙對甲的憤怒），但是按保羅的用法，這話的意思卻是，甲除去乙對甲的冒犯（就事實而論，即是除去人的罪）。參上面註12所屬正文。

Porter 對 *καταλλάσσω* 一字的研究，同樣導致這個結論：用這字的主動語態來描寫神（作為被冒犯者）採取主動去恢復神人之間的和好關係者（即上述的第〔5〕用法），保羅是第一個；cf. Porter, *Καταλλάσσω* 16; 'Pauline Studies: One' 21. Porter（*Καταλλάσσω* 16-17）根據其較廣泛之研究的結果而列出的六種用法中，（B）至（E）依次相當於 Marshall 的（2）至（5），後者的（1）則被分為（A1）和（A2）；

（A1）甲達成乙與丙之間的貨物交易（主動、中間或被動語態格式）

（A2）甲達成（彼此敵對的）乙與丙雙方的和好（主動、中間或被動語態格式）

（A2）相當於 Marshall 的（1），不過顯示更多的語態格式。「語態格式」= 'voice form'（參上面註15）。

係（因為神已親自除去罪的攔阻，願意視他們為義者），而是接受神已完成復和之舉的客觀事實，從而在他們的一方除去自己與神復和的攔阻（自己的驕傲、對神的悖逆與仇恨等）。唯有當他們這樣接受神的復和之恩典時（林後六 1），復和的全部行動方始完成。[21]「跟上帝和好吧！」（20c，新譯）原文不是主動語態的，因為人用不著採取行動去使神與世人復和（神已在基督裏使人與自己復和，19a）。原文動詞若視為中間語態，可指人除去對神的敵意；但最好是把它視為真正的被動語態，[22] 意即「接受神已完成復和的客觀事實，並藉著積極的回應使這事實在自己的主觀經歷裏成為真實的」，即是享受與神復和的關係。[23] 由於哥林多後書的成書日期早過羅馬書，以上得自哥林多後書的、對「復和」之意義的理解，可用作此詞在羅馬書的用法的背景；我們可合理地假定，此詞在羅馬

---

21 這就是說，復和的全部行動包括神、人雙方：在神方面，先是（甲）神在基督裏的復和行動，然後是（乙）神的僕人宣告復和的信息，勸人與神復和。在人方面，（丙）就是要接受此信息，接受神所作成的復和之舉，除去自己對神的敵意。So Marshall, 'Reconciliation' 269-70; 參上面註 17 所屬正文。LN 40.1 指出，「復和」的意思是「在正當的友好的人際關係受到擾亂或破壞後，重建這種關係」；這意思包含以下的成分（'componential features'）：（1）假定的或實在的冒犯之舉（＝一方被激怒的原因）、由此而引致（2）友好關係受擾亂、（3）以除去敵意為目的的公開行為、（4）原來的友好關係得以恢復。

22 Marshall, art. cit. 264-65。如此解釋較符合上文（「其次」之下第二段）所已指出的事實：復和的行動主要是神所作的事。

23 Cf. Fung, 'Corinthians' 255. Marshall（'Reconciliation' 265）則認為被動語態的意思是「把自己放在神已使他們與（神）自己復和的那些人的位置上」（'put yourself into the position of those whom God has reconciled'）。筆者認為作者在同文 269 的解釋較為可取：「保羅用動詞的被動語態來指人接受神的作為」（'human acceptance of God's act'）。Porter（*Καταλλάσσω* 143）也是認為，這個真正的被動語態的意思是：「讓自己被神放在神使他們與自己復和的那些人的地位上」（'be put by God into the position of those whom God reconciles'）。Marshall（269）繼而指出，此意思與註 20 第（4）個意思相近，但是這裏的思想不是人付出代價，除去他們對神的憤怒，而是進入神已使之成為可能的新關係之中。在復和一事上，神與人不是平等的伙伴，而是由神採取主動；祂必須先處理好祂對人的罪的態度所引起的問題，然後復和才是可能的。

書的用法是與它在哥林多後書的用法一致的（除非有理由顯示，事實並非如此；但是並無這種理由）。

回到羅馬書本節，上半節的「復和」是被動格式的限定動詞。這被動格式不可能是中間語態，意即我們作仇敵的時候採取了主動使神與我們復和（即是使神不再對我們懷怒），理由如下：（一）本段其他指救贖行動的動詞或分詞，包括「既……稱義」（1 節），都是真正的被動語態；（二）在本段（五 1～11），其他被動語態的動詞都集中於神藉著基督採取主動這個事實（儘管經文並無明言此點），若在這結尾高潮時卻說是「我們」使神與我們復和，便使保羅的邏輯變成混亂的；（三）若把所有的被動格式的動詞都視為中間語態的，不論在文法上或在觀念上都是荒謬的做法；[24]（四）保羅明說復和的行動是「藉著神兒子的死」完成的，這暗示採取主動者是神，不是我們。基於這些理由，上半節的「復和」這被動格式是個真正的被動語態，暗示採取主動的「復和者」是神，[25] 而「我們……藉著上帝兒子的死得與上帝復和」（呂譯）的意思，實質上等於「神藉著基督使我們與祂和好」（林後五 18）。[26] 這就是說，上半節的「復和」是指上帝在基督裏所作的、客觀意義的復和行動，此行動是在我們的主觀行動之外，並在我們的主觀行動之先，當「我們還在為仇敵的時候」（思高）完成的。[27] 這裏特別聲明，我

---

24 以上三點見 Porter, *Καταλλάσσω* 160（即作者的第一、三、四點）。作者的第二點是：若把此被動格式解為中間語態，便會破壞經文思路的連貫性；這就是說，「我們……既稱義」（9a）和「我們要得救」（9b〔原文〕、10b〔作者說 10、11 節〕）不能正當地用「我們已使神與我們復和」來解釋。筆者不大明白作者的意思，故沒有將這一點放在正文。

25 I.e., καταλλάγημεν, καταλλαγέντες = divine passives: Schlier 152; Wilckens 1.299.

26 比較：

καταλλάγημεν	τῷ θεῷ	（本節）
τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς	ἑαυτῷ	（林後五 18）

Cf. Porter, 'Romans 1-8' 390.

27 因此，「藉著神兒子的死」不宜解為包括這個意思：基督的死證明了神對我們的愛，因而破除了

們是藉著「上帝兒子」的死得與神復和，這個稱號（參八3、32）強調一件事實：在作成復和一事上，神是多麼直接地牽涉在這行動之中，祂所付的代價是多麼大。[28]

在下半節，「既然復和了」（新譯）的原文分詞似乎不再僅指神所採取的復和行動（客觀事實，如在上半節），而是指人接受了神藉著祂的僕人所宣講的、神在基督裏所作成的復和行動，同時回應了「你們要與神復和」的呼籲（林後五 20c）——因而進入了「與神復和」（即是與神有友好關係）的狀況中（主觀經歷，過去不定時時態表示行動是在過去發生的）。這樣，「復和」一詞在本節上、下兩半具有略為不同的意思；這改變雖然有點不暢順，但並非沒有先例可援（參：羅三 21 出現兩次的「律法」一詞），[29] 而且其實只是相當於「基督……為我們死」（五 8，客觀事實）與「現在我們既〔已〕稱義」（9 節，主觀經歷）之間的對比，因此是可接受的；下一節「我們……領受了復和」（呂譯）這種講法，提示「復和」是一份存在著的、我們可以接受的禮物，這一點支持本節下半的「既已復和」有「既已接受了復和」之意。[30]

我們對神自己的敵意（Cranfield 1.268;〔上〕378）。思高的「還」字大抵是得自 8b：「基督在我們還作罪人的時候為我們死」（8b）與「我們做仇敵時……藉著上帝兒子的死得與上帝復和」（本句，呂譯）是指同一件事。兩句的平行狀態亦表示，「作罪人」與「做仇敵」是同一回事（cf. Marshall, 'Reconciliation' 265-66）。ὄντες 可能是表達時間之分詞（Wallace 623, 627）；DM 則視之為 'concessive participle'（227），表達強烈的「雖然」之意（292-93）。

28 Cf. L. W. Hurtado, *DPL* 905*a*; E. Schweizer, *TDNT* 8.384. Richardson（*God* 271, 270）指出，基督作為神的兒子是神的行動的受詞：祂被差（羅八 3；加四 4）到世間，藉著祂的死（羅五 10，八 32）完成神的計畫。這幅圖畫符合保羅描寫基督時的顯著模式，就是把祂視為（就祂與神的關係而言）在功能上居從屬的地位（'functional subordination'）。

29 參《羅》1.476-77（三 21a 註釋倒數第二段，三 21b 註釋首段）。

30 Marshall, 'Reconciliation' 266. 像 10a 的 ὄντες 一樣，καταλλαγέντες 可能也是表達時間的（參上面註 27）。Porter（*Καταλλάσσω* 160 n.75）則認為，κατηλλάγημεν 與 καταλλαγέντες 之間的平行，並不支持 Marshall 所作這些時間上和神學性的區別。

本節的第三個釋經問題是：「要因著他〔基督〕的生命得救」（思高）是甚麼意思呢？先談「要……得救」這未來時態的動詞。一說認為，「『得救』應該是指上文『免去神的忿怒』全句的簡寫」；[31] 此解釋不必要地將「得救」侷限於「獲救脫離神的忿怒」那個意思；正因為保羅在本節並沒有形容「得救」一詞，此詞的意思可能是較廣闊的。[32] 從本段的文理看來，這裏的「得救」是指信

對筆者來說，Porter（同上 160-61）的解釋似乎有點混亂：（甲）一方面，他正確地認為，κατηλλάγημεν 和 καταλλαγέντες 不是 'a deponent or middle use of the passive form', 即不是註 20 所提到的第（3）種用法（見上面註 24 及所屬正文）。（乙）另一方面，他又似乎認為動詞 καταλλάσσω 在本節（包括上下兩半）是屬註 20 所提到的第（3）種用法，即是人類游說神放棄祂的忿怒（'. . . understand the verb as passive in form and sense, an example of usage C in which humanity persuades God to give up his anger'）。（筆者按：不錯，這裏說 'passive in . . . sense', 似乎有別於上引句的 'deponent or middle use' = active in sense, 但關鍵仍然是，〔乙〕之下的解釋正是〔甲〕之下所排除的解釋。作者的 'usage C' 即是 註 20 的第〔3〕種用法；見該註第二段。）這裏用被動格式，以便可以聲明復和的媒介（基督的工作），以及表明復和的行動是在人的行動以外作成的，儘管他們（人）是文法上的焦點（即是主詞）。間接受格的 τῷ θεῷ 則清楚指明復和的目標（即是對象）。這種分析保持了保羅用法的一項區分：καταλλάσσω 的主動語態只以神為文法上的主詞，其被動語態則只以人為文法上的主詞，儘管神總是在這些事件的背後，作為這些事件的創始者。筆者不明白的地方是：既然動詞的被動格式表明「復和的行動是在人的行動以外作成的」，怎麼又可以說動詞在這裏表示「人類游說神放棄祂的忿怒」？這游說的行動實質上又是指甚麼呢？

Porter（同上 161）又認為 καταλλάσσω 在本節可能牽涉註 20 所提到的第（4）種用法，即是人類作為神的仇敵在復和的過程中放棄本身對神的憤怒；這就是說，在神的一方，祂消除了祂對人的忿怒，因而在祂的一方，人與神相交的攔阻不復存在（筆者按：這是註 20 的第〔5〕種用法）；但與此同時，人類亦需要消除本身對神的敵意，以致在他們的一方，與神相交的攔阻不再存在（註 20 的第〔4〕種用法）。作者承認難以從第五章的文理證實這第（4）種用法，不過這並非完全不可能的事。有趣的是，除非是筆者看漏了，作者在解釋動詞在 10 節之用法的過程中，從沒有明說它是第（5）種用法。

31　李保羅 139。Cf. Moo III 312.

32　賈 129 認為，「這裏所說的得救，當指生活上及將來身體的得救而說的……〔即是〕我們今世在魂方面的得救，及將來身體的得救〔靈已藉著主的死而得救了〕」。此說將本身十分可疑的「三元論」的人觀（參《帖前》460-67 的討論）硬加進經文裏去。參《來》1.381 註 7，2.225 註 79。

徒末世性的至終得救，包括（負面的）在末日獲救脫離神的忿怒（9b），以及（正面的）獲得神的榮耀（2b，參八 18、30）；第八章提示我們，「得救」的正面含義亦包括身體得贖（八 23；參：腓三 20～21）以及「與〔神〕兒子的肖像相同」（八 29，思高）。[33]

至於「因著他的生命」一詞，一說認為基督的生命可能是指祂在地上的義的生活，與祂的死相對；這義的生活是基督的祭獻蒙神悅納的必備條件，在這個意義上，信徒得救是由於基督的生（義的生活）與死合起來。[34] 可是，本節經文本身顯然將基督的死連於信徒的與神復和，將基督的生連於他們的至終得救，而「更」字清楚地使二者構成對比；在這種對比下，「他的生命」較自然的意思是指基督現今的，即是復活後的生命。[35] 在這前提下，信徒要「因著他的生命得救」仍有兩種主要的解釋。（一）這話意即復活的基督是信徒至終得救的保證；這是「基督的復活是信徒復活的保證」（參：林前十五 20～24）此一真理更全面的表達方式。[36] 這話隱含

李常受 2.108-9（cf. Witness 461-62）將五 10b 另譯為：「既已和好，就更要在祂的生命裏得救了。」然後他問道：「我們從甚麼事物裏蒙拯救？」他的答案是：「雖然我們需要從千百種事物中得救，使徒保羅在羅馬書中卻是對付了一些主要的事，包括罪、世界、天然、個人主義和分裂。」作為對五 10 本句的解釋，此說完全沒有說服力。

33 Cf. W. Foerster, *TDNT* 7.993. 作者（992）指出，δικαιωθέντες（9a）和 κατηλλάγημεν, καταλλαγέντες（10a、b）這些過去不定時時態的分詞及動詞，加上「現在」一詞（9a），顯然與未來時態的 σωθησόμεθα 分開，表示保羅視得救為末日發生的事。Cf. Penna, 'Sin' 18.

34 Witherington, *Narrative* 261, 345 n.89. Longenecker（'Obedience' 145 n.5）認為「因他的生」可能包括這個意思：耶穌在世上的順服生命，是為了所有屬基督的人呈獻給父神，這就是信徒賴以在神面前獲得正面的義（'positive righteousness'）的根據。Porter（*Καταλλάσσω* 159）則認為 δι' αὐτοῦ（9b）和 ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ（10b）很可能是同義的詞語，二者（像 ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ [9a] 和 διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ [10a] 一樣）皆指基督的工作。他認為 9、10 二節之陳述的平行性質、上述四個希臘詞語的鬆散交叉式排列法，以及四 25 的現象，支持這個論點：保羅並不區別基督之死所成就的，和基督的生命所成就的。但見《羅》1.651-53（尤其是後一段）的討論。

35 Cf. Schlier 156.

了信徒與基督聯合的真理（參：羅六 8～11）。一些釋經者強調，原文直譯是「在他的生命裏」，表示信徒與復活的基督聯合（六 3～5）、有分於永不再死的基督（9 節），就是他們至終得救的保證。[37] 不過，本句並沒有使用「在基督裏」這個詞語，而且與「因著他的生命」平行的是「藉著他的死」，因此「因著」可能也是「藉著」之意。[38] 較好的看法是，（二）這話可借助於八章三十四節來解釋：基督不但死而復活，而且如今在神的右邊替信徒祈求；在這事實的提示下，本節「因著他的生命得救」意即因為復活的基督為他們祈求，信徒一定會至終得救。[39] 這種理解與上文對「藉著他免去神的忿怒」（9 節）的解釋吻合：信徒獲救脫離神的忿怒是藉著再來之基督的拯救（9 節），他們至終得救是藉著復活之基督的代求（10 節），這位死而復活又為他們代求的基督，保證他們不會與神在基督裏的愛隔絕（八 35、39），而可享受神為他們所預備末日的救恩（參八 32）。

我們要留意的**第四**點是，「既然復和了，就更要因他〔基督〕的生得救」（新譯）這種譯法，將「更」字所比較的兩樣事情看為「與神復和」及「因他的生得救」。[40] 這是不正確的，因為「與神復和」只與「得救」構成對比，上半節的「藉著神兒子的死」才與「因他的生」構成對比。原文的結構清楚顯示，「更」字所比較的

36　Murray 1.175. Hunter 58 稱本句為約十四 19b（「因為我活著，你們也要活著」）的保羅版本（'Pauline equivalent'）。

37　Keck, 'Romans 5:1-11' 88; Morris 226; L. Morris, *DPL* 858*b*. Cf. Bruce 118.

38　本節從 διά（10a）轉到 ἐν（10b）可能只是體裁上（Kuss 210; Dunn 1.260）或辭令式（Käsemann 129; Schlier 156）的變化。

39　Cf. Mounce 138; Martin, *Reconciliation* 147; Stott, *Men* 19-20; Moo I 321（留意 Moo III 312 採與此不同的解釋：基督所贏得的、信徒所分享的新生命，就是他們在審判中得救的方法。此解釋不大清晰）。

40　和合、思高、當代、現中、金譯的譯法也是這樣。

是上半節全句和下半節全句。[41] 如在第九節一樣，保羅在本節是用了「輕與重」的論證方式，推理的方向也是由重到輕，他的論點是：神既然為我們作了那較難的事（神叫祂的兒子為神的敵人死，使他們得以與神復和），祂就更會完成那較易的事（叫那些已經與祂復和的人至終得救）；[42] 神既已成就那需要祂付出極重代價的事，祂就更必會[43]成就那只需付出（相對於前者）較輕代價的事。

第五，信徒的至終得救特別是連於基督的生命（10b），就如他們的與神復和特別是連於基督的死（10a）。兩個子句互相平衡的這種結構，使人想起四章二十五節：耶穌是因我們的過犯而被交付於死亡，祂復活是為要使我們得稱為義；除去過犯是連於耶穌的死，得稱為義是連於耶穌的復活。[44] 一些釋經者認為，在本節如在該節，保羅不大可能有意提示，基督的死成就一事，祂（復活）的生命成就另一事；這就是說，這裏的對比是辭令式而不是實質上的。保羅開始時說，復和有賴於基督被釘十架的事實（10a）；但當他從復活辯證到得救時，他想起與前一句相應的真理，即基督被釘十架之後便復活。只有一位基督；若被釘十架的基督沒有復活，便不會有復和；若活著的基督沒有先死去，就不會有救恩。[45] 這樣強調基督事件的合一性（即基督的死與復活是同一件救恩事件兩個緊密相

---

41 呂譯「我們做仇敵時、既藉著上帝兒子的死得與上帝復和，豈不更要在復和之後、因著基督的活以得救麼？」（楷體為筆者所加）正確地掌握了這一點，卻錯誤地將本節視為問句。若下半節是問句，所預期的答案顯然是肯定的，因此原文應有 οὐ 字（參：來十二 9b: οὐ πολὺ [δὲ] μᾶλλον ὑποταγησόμεθα τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων καὶ ζήσομεν；），但原文並無此字。

42 Barth 60 將「我們的平安、我們的〔與神〕復和、我們將來的得救」放在「小事」之列，與「大事」相對，這「大事」就是「神對祂的仇敵之愛的神蹟」。但是本節經文本身明顯地把「與神復和」放在「大事」（即是較難的事）之列。

43 Cf. NRSV ('much more surely . . .'). 參五 9 註釋註 14。

44 參《羅》1.648-51（兩段）。

45 Barrett 100-1 with n.1.

連的階段）是正確的。不過，如在四章二十五節一樣，[46] 本節兩句話的構造似乎不是純粹由辭令方面的考慮斷定，而是本身饒有意義的：（一）信徒的與神復和特別與基督之死有關，因為神在基督裏的復和行動，正是在於神藉著基督之死，處理好那惹動神忿怒的罪，以致在祂的一方，再沒有任何事情攔阻祂與人復和，「跟人類〔或個人〕建立和好的關係」（林後五 19a，現中）。「神使那無罪的，替我們成為罪」（21a），就是「神在基督裏，叫世人與自己和好」（19a）這復和行動不可或缺的基礎。[47]（二）信徒的至終得救特別是連於基督的生命，因為是復活、將要再來的基督要在末日救他們脫離神的審判（羅五 9；參：帖前一 10），是復活、如今在神的右邊為他們代求的基督，保證他們不會與神在基督裏的愛隔絕，而可享受神為他們所預備末日的救恩（參上面**第三點結尾**）。

第六，本節與上一節呈現平行狀況，如下：

靠著基督的血	**得稱為義**	更要	獲救脫離神的忿怒	（9 節）
藉著基督的死	**與神復和**	更要	得救	（10b）

關於這狀況所引起的問題，即是稱義與復和二者的關係，請參五章一節註釋末後兩段的討論。

五 6～10　總結這一段，兩項平行陳述（6～9 節、10 節）的結果就是以「由重到輕」的論證法辯證這一點：甚至當我們還是罪人並神的仇敵時，神已為我們成就了稱義及復和之舉；既是這樣，如今我們已得稱為義及與神復和，祂就更必會使我們至終獲得完全的救恩。因此，我們的盼望不會顯為虛幻、叫我們失望（5a）。

3　藉著主耶穌基督以神為榮（五 11）

五 11　**「不但如此，我們既藉著我主耶穌基督得與　神和好，也**

46　參《羅》1.651-53（兩段）。

47　參上面註 18-20 所屬正文。

就藉著他以　神爲樂。」

「不但如此……也」這個結構（參五3）顯然將保羅的論證推前一步。但「如此」是指甚麼呢？鄧雅各認為我們根本不必決定「如此」是代表上文的哪個動詞，甚至不必假定必須補充一個動詞，句子的意思才完滿；保羅用此公式，只是要表示他還有話要說。[1] 可是，「不但如此」在保羅書信其他地方的用法顯示，這話總是拾起作者在最接近的上文剛說完的話（參五3，八23，九10；林後七7，八19；提前五13；提後四8），因此合理的推論是，應從第十節補充動詞。在這前提下，唯一的選擇是在於「與神復和」與「得救」之間；[2] 正確的答案自然是後者，因為不但「要……得救」才是第十節（和第九節）主句的動詞，而且「更要……得救」是上文雙重陳述（6～9 節、10 節）的要點（見上一段的總結）。這樣，「不但如此……也……」的意思即是，我們不但必會在將來獲得完全的救恩，「也〔在現在〕就藉著他〔基督〕以神為樂」。[3]

「以神為樂」的意思是「以神為誇耀」，即信徒所誇的是神；[4] 不過，如上文所解釋的，信徒的誇耀其實是對神的恩典的回應——承認神的恩典，並且感恩歡樂（參五 2b 註釋第二段）。這裏所說的「歡躍於天主」（思高）不是特指在公開崇拜時的唱詩讚頌，而是基督徒整個生命的特徵——「以神為榮」（新譯）。[5] 信徒以神為誇

1　Dunn 1.261.

2　Cf. Moo I 321-22, Moo III 313; Porter, 'Romans 5' 663; Reid 113-14. Burton §475 說，οὐ μόνον 所限定的（沒有表明的）動詞很可能應視為假設式語法；可是他沒有表示他認為這動詞是甚麼。

3　Cf. Cranfield 1.268（〔上〕378-79）。

4　NRSV 譯為 'we . . . boast in God'.「以……為誇耀」原文是個分詞（καυχώμενοι），在這裏的功用相等於限定動詞 καυχώμεθα（五 2b、3a）。So MHT 1.224; Moule 179; Wallace 653; Cranfield 1.268 n.5（〔上〕379 註 55）；Moo I 322, Moo III 313; Byrne 172; Porter, *Καταλλάσσω* 162; cf. BDF §468 (1). Barrett 101 n.1 則認為，這裏不完整的結構是因無心之失造成的。Bultmann（'Romans 5' 149）將本節與三 24 比較，他認為兩節都是以開首的分詞鬆散地連於上文。

耀，是「藉著我〔們的〕主耶穌基督」，[6] 因為：是藉著基督之死，他們得稱為義（9a），得以與神復和（10a）；是藉著基督的中介工作，他們得以繼續享受「與神有平安」的關係（1 節），以及進入並生活在神的恩寵中（2a）；也是藉著復活的基督之代求與拯救，他們至終會獲得完全的救恩（10b、9b）。由此看來，「我們……藉著我們的主耶穌基督……以上帝為榮」（新譯）的意思，實即以神在基督裏的拯救為誇耀——這拯救涵蓋他們的過去（稱義、復和）、現在（與神相和）與將來（得救）——為著此拯救而感恩歡樂。

本節末句（按原文的次序）直譯是：「藉著他〔基督〕，如今我們領受了復和」。[7]「如今」一詞與過去不定時時態的「領受」（表示領受的行動是在過去發生的）並不十分協調；也許保羅意欲強調復和是信徒現在便享有的恩典，因此他說「如今」，但是當他提到領受的行動時，他又想強調此行動是在過去的某一時刻發生的，因而用了那個時態（而不是完成時態）。[8] 本句的特別貢獻，是在於本句使用了名詞「復和」（10 節用的是動詞）並以之為動詞「領受」的直接受詞，毋庸置疑地將「復和」描寫為從神的一方臨到信徒的一份禮物。[9] 在新約時代的一些文獻中，名詞「復和」可指與人復和的行動，亦可指與人復和的狀況；[10] 在本句，兩個意思都可包括在信徒所領受的「復和」之內：他們在歸主之時，藉信接受了福音所宣講的、神在基督裏所完成的復和行動，回應了（和好的

---

5 依次見：Michel 184; Cranfield 1.268（〔上〕379）。

6 原文片語已在五 1 出現過；參五 1 註釋第四段。

7 δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.

8 Porter 36 則把 ἐλάβομεν 視為 'dramatic aorist', 所描寫的是現在的行動。Cranfield 1.338（〔上〕477）似乎暗示，他對七 6「現今」一詞的解釋（見七 6 註釋註 2 所屬正文）同樣適用於本節。

9 因此，Barrett 101 謂「本節很少新鮮的思想」，這話值得商榷。

10 Cf. Marshall, 'Reconciliation' 261（作者引約瑟夫《猶太人古史》7.9.1 §196 及馬加比貳書五 20 為證）。

信息所發出）「你們要與神復和」的呼籲（林後五 20c），因而進入了「與神復和」（即是與神有友好關係）的**狀況**中。「藉著他」是形容動詞「領受」的；在平行的「藉著上帝兒子的死與他復和」（10 節，新譯）一語的提示下，「藉著他領受了復和」最自然的意思即是，信徒所領受的與神復和，是藉著基督之死而達成的，基督之死是復和（不管是看為神的復和**行動**，或是看為人藉信接受、因而進入的復和**狀況**）絕對必要的基礎。

五 1～11 本段描寫了稱義所帶給信徒的三重福氣：與神相和，站在祂的恩典中（1～2a）；以盼望獲得神的榮耀為榮（2b～10 節）；在現今便藉著基督以神為榮（11 節）。餵養著基督徒盼望的是以下兩件事：（甲）「患難產生堅忍、堅忍產生老練」的經歷（3～4 節），[1] 以及（乙）對神的愛的經歷；這愛顯明於基督之死（6～8 節），藉聖靈的工作對信徒成為真實（5b）；神的大愛就是信徒的盼望不會落空（5a）、他們必會至終得救（9～10 節）的保證。

本段同時讓我們看見稱義與救恩其他方面的關係：（一）信徒得稱為義，是「靠著他〔基督〕的血」（9a；參三 25）；在這裏如在三章二十四至二十五節一樣，**稱義與補贖**[2] 直接地連起來：稱義是補贖所帶來的益處。[3]（二）**稱義與復和**以平行、同等理念的姿態出現（9、10 節）；按上文的分析（見五 1 註釋末後兩段），稱義與復和都是信靠基督的結果，二者**不能分開**，二者**同時發生**；不過，在

1　Volf（*Paul* 55）謂這種經歷「證實」上帝的愛；可是經文並沒有這樣說，只是說這種經歷產生盼望（4b）。

2　〈補贖〉即英文的 atonement；參《羅》1.516-17 註 2，及《羅》1.526-27（註碼 10 之後）。

3　在這一點上，羅馬書比加拉太書前進了一步：加拉太書在闡釋因信稱義之理時，並沒有把因信稱義明白地、直接地連於基督之死（cf. Hill, *Words* 150）（不過，加二 21 及三 13～14 顯然把二者間接地拉上關係）。

理念上，二者是**可以區別**的，而**從邏輯的角度**來說，稱義是復和的基礎，因而是先於復和。（三）稱義（像復和一樣）在邏輯上牽涉至終**得救**，意即已稱義者（亦即是已經與神復和者）必會至終得救。這是第九、十兩節所用「由重到輕」的辯證法的整個要點：神既已作成那需要祂付出極重代價的事（神叫祂的兒子為罪人死，以致神可以稱他們為義；神叫祂的兒子為神的敵人死，使他們得以與神復和），也必更會成就那只需付出（相對於前者）較輕代價的事（叫那些已經得稱為義，亦即是已經與祂復和的人，至終得救）。在這個意義上，稱義（其客觀基礎是基督的補贖）是至終得救的保證。

二 基督在救恩上劃時代的角色（五 12～21）

12 這就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的；於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪。

13 沒有律法之先，罪已經在世上；但沒有律法，罪也不算罪。

14 然而從亞當到摩西，死就作了王，連那些不與亞當犯一樣罪過的，也在他的權下。亞當乃是那以後要來之人的預像。

15 只是過犯不如恩賜，若因一人的過犯，眾人都死了，何況 神的恩典，與那因耶穌基督一人恩典中的賞賜，豈不更加倍地臨到眾人嗎？

16 因一人犯罪就定罪，也不如恩賜，原來審判是由一人而定罪，恩賜乃是由許多過犯而稱義。

17 若因一人的過犯，死就因這一人作了王，何況那些受洪恩又蒙所賜之義的，豈不更要因耶穌基督一人在生命中作王嗎？

18 如此說來，因一次的過犯，眾人都被定罪；照樣，因一次的義行，眾人也就被稱義得生命了。

19 因一人的悖逆，眾人成為罪人；照樣，因一人的順從，眾人也成為義了。

20 律法本是外添的，叫過犯顯多；只是罪在哪裏顯多，恩典就更顯多了。

21 就如罪作王叫人死；照樣，恩典也藉著義作王，叫人因我們的主耶穌基督得永生。

虞格仁認為，本段是可用以解釋全書的鑰匙和高峰，是保羅的思想路線（包括前數章以及隨後數章的思路）的匯聚點。[1] 較穩妥的講法是，保羅現在來到「救恩歷史的分水嶺」：從信徒可以說「我們……已經領受了復和」（五 11，呂譯）的高處往下望，人類整個過去的歷史看起來好像是生命被死亡控制，這是人因罪與神隔離的

1 Nygren 20, 27, 209.

結果。[2]本段在原文以「故此」（12 節，思高）一詞[3]開始，這詞的不同解釋引致本段與上文的關係的多種不同看法。（一）此詞回顧第十節「我們……要因他的生得救」那句話。基督的復活之拯救能力這個思想，引致保羅將亞當與基督作一詳細的比較：前者開始了一個終以死亡結束的過程，後者則開始了一個終以生命為結束的過程。[4]（二）「故此」在這裏相等於有強調作用的「這樣」，所引出的是一項解釋，即本段所述的救恩歷史的事實，乃是第十一節所說的「以神為誇耀」的基礎。[5]（三）「故此」原文在這裏並無嚴格的推理性意思，而只是一種過渡詞，其功用只是把討論繼續下去，鬆散地將上文與下文連起來。[6]按這種理解，本段是以另一種方法支持上一段（五 1～11）的結論，即稱義與復和是至終得救的保證；或本段提供了上一段的前設或根據。[7]

（四）「故此」表示本段是根據上文推理而得的結論，這個看法最符合此詞在保羅書信通常的用法：除非文理有清楚的其他指

---

2 Manson, 'Romans i-viii' 158.

3 διὰ τοῦτο. 參《羅》1.617 註 1。此詞在這裏是指上文的論證（cf. Wallace 333, 334）。

4 Martin, *Paul* 121（引 H. W. Schmidt 的見解）。這個看法其實並無解釋「故此」所指的邏輯關係是甚麼。Myers（'Rom. 3-8' 38-39）認為：「因為眾人都犯了罪」（五 12）與「因為世人都犯了罪」（三 23）這兩句話幾乎是完全一樣的，而三 23 是三 9～20 的討論「擱後的結論」（'postponed conclusion'），可見罪的普世性是本段（五 12～21）論證的基礎，而「故此」所指的就是三 23 那個結論。

5 Giblin, *Hope* 369; cf. idem, 'Rom 5:13-14' 308.

6 Barrett 102; cf. Bultmann, 'Romans 5' 153; Hultgren 86; Louw 2.71; Schlier 159. Byrne（'Romans 5: 12-21' 22-23）〔1988〕也是認為，本段繼續了上一段有關盼望的陳述，只不過本段給予基督的角色（祂是恩典的媒介，帶來義與生命）顯著的地位（參較下面註 15）。Schoeni（'Romans' 181）甚至說：從句子結構的角度看， διὰ τοῦτο 這個強有力的連接詞是騙人的（'a syntactical lie'）；12～21 節並不是得自 1～11 節 的結果，而是重新開始（且是由更早遠的時間開始）的論證，重述和擴闊了前一段的思想。

7 依次見：Barrett 102; 及 Schlier 159; Hofius, 'Röm 5,12-21' 177-79. Cf. Cousar, 'Romans 5-8' 203.

示，否則我們應在上文尋找「此」字所指的是甚麼。[8] 在這前提下，（A）「故此」不大可能是單指第十一節，[9] 因為本段的主要思想是比較（甲）亞當的墮落及其一連串的結果與（乙）基督使人稱義的行動及其一連串的結果，因此，「故此」所指的自然地至少包括基督工作之概要，即是至少包括第一至十一節。[10] 一些釋經者（B）將「故此」解為指三章二十一節至五章十一節所闡釋的、基督與人類的關係，[11] 甚或（C）將本段（五 12～21）視為在此之前的論證的重述和撮要（在其中，亞當或有罪的人類總結了一 18～三 20，基督或更新的人類則總結了三 21～五 11）。[12]（D）另一解釋認為「故此」是指向第九至十節所說的「得稱為義及與神復和者必定得救」的應許，並有表達**目的**的功用，得出的意思即是：為了這個緣故，即是由於這個應許，亦即是為要使這應許得以實現，就有基督與屬祂之人的、產生生命的聯合；此聯合類似亞當與所有屬他之人的、產生死亡的聯合，但前者比後者更有力量。[13] 不過，對連接詞「故此」

8　詳參《帖前》179。因此，筆者不同意 NEB ('Mark what follows') 和 O'Neill（'Romans 5:12-21' 190-91: 'Mark this'）將 διὰ τοῦτο 解為指下文的做法。這做法的另一弱點是，五 12～21 變成與上一段並無關聯、在此突然引進來的一段（Porter, 'Romans 5' 671; 'Original Sin' 20）。

9　*Pace* Morris 228. 作者的解釋是：由於基督已成就了復和（11 節），亞當所引進世界的惡已被克勝有餘了（本段）。

10　SH 131, followed by Porter（同註 8）。Cf. Porter 128-29.

11　Denney 627*a*（不過作者繼而說：但由於這整個觀念是由 1～11 節，甚而是由 11 節的最後數個字總結起來，從文法的角度來說，「故此」可能單指這幾個字）。Cf. Luz, 'Röm. 1-8' 179.

12　Grayston, 'Romans 1.16a' 572; cf. Dunn 1.243, 271-72.

13　Cf. Moo I 329-30, Moo III 317-18; Moo II 1135*a*. 作者引 διὰ τοῦτο 在約十二 27 及林前四 17 的用法以支持其說。可是在該二節，緊接著介詞片語的（依次）就是動詞 ἦλθον 和 ἔπεμψα, 所隱含的主詞都是一個人物（「我」）；在本節，若介詞片語的意思是「為要使 9～10 節的應許得以實現」，隨後的主詞（若保羅沒有中斷句子）按理應為「神」或「基督」。事實卻是，這兩個詞在本段（12～21 節）完全沒有以主詞（主格）的姿態出現：前者只出現一次（15 節），後者出現三次（15、17、21 節），其代用詞「一人」出現一次（19 節），全部是所有格。因此，穆爾這新穎解釋的理據不甚穩妥。

較自然的解釋是，（E）此詞引出了從最接近的上文（五 1～11〔尤其是 9～10 節〕）推論而得的結果。[14] 按這種理解，本段與上文的邏輯關係可解釋如下：上一段描寫了神在基督裏的拯救——這拯救涵蓋信徒的過去（稱義、復和〔9a、10a〕）、現在（與神相和、活在祂的恩寵中〔1 節、2a〕）與將來（得救〔9b、10b〕）。基督所成就的是如此之大（上一段），以致祂可以合理地被視為新人類的開創者，與舊人類的開創者亞當相對（本段）；保羅從基督對信徒的意義，推論到基督對全人類的意義。[15] 換一個講法，基督所成就的一切，表示亞當對人類所造成的禍害，已被基督改變過來了：由於基督已成就稱義及復和，因而保證了信徒的至終得救（9～10 節），「故此」，就如藉一人（亞當）罪進入了世界，死又藉著罪進入了世界（12a～b），照樣，藉一人（基督）義進入了世界，生命亦隨之而來。[16] 與此同時，本段仍可視為具有進一步支持上一段之結論的**功用**（參上面第三說）：信徒至終得救的盼望必不落空，因為基督已克勝罪惡與死亡，引進了義與生命的新紀元；祂的順從保證所有「在基督裏」的人必得生命。[17]

---

14 Cf., e.g., Cranfield, 'Romans 5.12' 325; Cranfield 1.269, 271-72（〔上〕381、383）；Fitzmyer II 411; Michel 186 n.1. Wilckens 1.307, 314 認為「故此」首先是指 1～11 節，但本段同時有總結上文（一18～五 11）的功用。Hodge 143 則認為「故此」所引出的是從本書的整個上文推論而得的結果。照樣，De Boer 145-46 認為「故此」所指的是頭四章的主題（五 1～11 是這主題的撮要和重述）——神藉著基督之死所作成的稱義與復和之工。

15 依次見：Michel 186; Kuss 227; 及 Cranfield 1.271-72（〔上〕383）。Byrne（'Rom 6:1 – 8:13' 562 n.13）〔1981〕曾認為，15、17 節重複了 9、10 節所用「更」的論證法此一事實，解釋了「故此」之意：6～11 節所建立起來、關於神的恩典的邏輯，就是本段所申述、「義與生命之聯合勝過罪與死之聯合」這個事實的基礎（但參上面註 6）。

16 Cf. Hooker, *Adam* 28 with n.5（作者認為「故此」是指向五 9～10，作為一 16～五 11 全段的高潮）。

17 Cf. Moo I 327; Seifrid, *Justification* 225; Wedderburn 132. 另一些看法包括：（1）本段的功用是提出理由支持上一段（尤其是 6 節以後）的話：基督的救贖行動「如何」能影響全人類呢？本段答

一些釋經者認為，本段呈現交叉式排列法。在這前提下，有認為互相對應的是甲（12a～b）與甲'（21 節）、乙（12c～14 節）與乙'（20 節），和丙（15～17 節）與丙'（18～19 節）三對經文；其中以第二對經文的對應情形最為清晰：兩段都沒有使用「就如……照樣」這種比較的模式，兩段都明確地提到律法，若沒有這兩段，全段會更容易明白。[18] 另一說將本段分析如下：

甲　（12 節）　這就如罪……都犯了罪。
乙　（13 節）　沒有律法……也不算罪。
丙　（14 節）　然而從亞當……要來之人的預像。
丁　（15a）　只是過犯不如恩賜，
戊　（15b）　若因一人……臨到眾人嗎？
己　（16 節）　因一人犯罪……而稱義。
戊'　（17 節）　若因一人……在生命中作王嗎？
丁'　（18 節）　如此說來……稱義得生命了。
丙'　（19 節）　因一人……成為義了。
乙'　（20 節）　律法本是……就更顯多了。
甲'　（21 節）　就如罪……得永生。[19]

按此分析：（一）第十六節是全段的中心。按作者的解釋，交叉式排列法的中心所包含的思想有三種功用中的任何一樣：構成論證的高潮、表明其目的，或是作為其內容的簡練撮要；第十六節包

覆了這個問題（Caragounis, 'Romans 5. 15-16' 143）。（2）保羅在一 18～三 20 曾討論人類被定罪的必然性和普世性；他在五 1～11 處理過稱義的必然性後，現在就轉到稱義的普世性（Johnson, 'Romans 5:12' 301）。（3）本段以基督及亞當為例，為要說明復和的意義：亞當割斷了伊甸園裏神與人的個人關係，基督則除去了神與人之間彼此的敵意，使神與人之間重現和平（Porter, 'Romans 1-8' 391-92; 'Romans 5' 670-71）。

18 De Boer 158-59. Thomson 211 對此分析提出質疑。參五 12 註釋註 15 所屬正文。關於「交叉式排列法」，參五 1～八 39 註釋引言註 18。

19 Thomson 189-92 (esp. 190-91). 詳細的解釋見 192-204。

含了全段最顯著（雖然不是唯一）的思想，就是一人的罪及其結果與恩賜的對比。[20]（二）第十五節下半與第十七節互相對應，兩者都使用了「若……豈不更」這個結構，並且以同一個片語（「若因一人的過犯」）開始。兩個發端子句的意思大致相同，後一個歸結子句（17b）則不但重述，並且擴充了前一個（15b）的思想：後一個子句將「那……恩典中的賞賜」解釋為「所賜之義」，又指出「神的恩典，與那……恩典中的賞賜」的效果就是，領受了此恩典者「要……在生命中作王」。[21]（三）第十五節上半與第十八節互相對應：兩者（在原文）都使用了「就如……同樣」（18 節，思高）這個結構，兩者都沒有使用動詞。前者只是骨頭，後者把肌肉放上去：第十八節的「就如」子句簡潔地總括了第十五節上半的「過犯」的結果，其「照樣」子句則擴充了該節上半的「恩賜」的意思。[22]（四）第十四節與第十九節互相對應，不是在形式上（14 節的分詞「犯罪」與 19 節的名詞「罪人」之間的相似並無重要的意義），而是在內容上：第十九節首次明確地指出了亞當之「過犯」（15、18 節）的性質（=「悖逆」，與基督的「順從」相對），解釋了為甚麼亞當可被視為基督的預像（14 c）。[23]（五）第十三節與第二十節互相對應：二者依次論及未有律法之前的罪，和有了律法之後的罪。「律法」一詞在全段中只在這兩節出現。兩者合起來回答了「就律法與罪的關係而言，律法的功用是甚麼」這個問題（上文

20　依次見：Thomson 43 (§1.6.2 a), 193.

21　Cf. Thomson 194-95.（「發端／歸結子句」即英文的 protasis/apodosis. 'Prodosis'〔見於 Davidson, 'Rom 5:12-21' 300, 306〕看來像是由該二字的前後部分合成的！）Thomson 195-96 又指出，在 15b 的條件句子中，兩個子句的主詞從 οἱ πολλοί 轉為 ἡ χάρις；在 17 節的條件句子中，兩個子句的主詞則從 ὁ θάνατος 轉為 οἱ . . . λαμβάνοντες. 在這一點上，15b 及 17 節再次呈現交叉式排列法，反映了優雅的辭令學意識。

22　同上 196。

23　Cf. Thomson 198-200.

〔三20、31，四13～14〕所提供的只是局部的答案）。[24]（六）第十二節與第二十一節互相對應：第二十一節上半（「罪作王叫人死」）拾起了第十二節的思想，第二十一節下半的「因我們的主耶穌基督」平衡了第十二節佔強調位置的「從一人」。[25]

此說比前一說較具說服力，但仍然不能令人完全信服。其中的第三、四、五這三點尤其值得置疑。關於第三點，此說認為總括和擴充第十五節上半的是第十八節；但是經文本身顯然以第十五節下半（留意 15b 開首的「因為」〔思高、現中〕一詞）為上半節的總結和擴充：下半節的「若」句簡潔地總括了第十五節上半的「過犯」的結果，其「何況」句則擴充了上半節的「恩賜」的意思。將第十五節上半視為與第十八節（而不是 15 節下半）彼此對應，是忽視了經文本身明明表達的邏輯關係，因而有捨近取遠、捨顯取晦之嫌。關於第四點，此說的作者自己也開宗明義的承認，「驟然看來，這可能是此交叉式排列法中最弱的一環」；[26] 若第十九節解釋了為甚麼亞當可被視為基督的預像，則這個功能大可以同樣由第十八節擔當。至少筆者不明白，為甚麼要第十九節明確地指出了亞當之「過犯」（15、18 節）的性質（=「悖逆」，與基督的「順從」相對）後，亞當是基督的預像（14c）這話才獲得解釋；亞當所以能作基督的預像，是在於二者都說明了「一人的行動影響眾人」，而這一點在第十八節是像在第十九節一樣清楚的。關於第五點，我們難以認為，第十三節和第二十節在其個別文理中的功用是（局部地）答覆「就律法與罪的關係而言，律法的功用是甚麼」這個問題；第二十節上半的關注不是律法與罪的關係，而是律法在救恩歷史中的地位，而後半節的重點（尤其是在 21 節的事實底下來看）則顯然是

24　同上 200。參李保羅 148、155。

25　Cf. Thomson 200-4 (esp. 203-4).

26　同上 198。

在於罪與恩典的對比。第十三節與第十四節構成一個論證（留意 14 節開首的連接詞「然而」），解釋了上文「因為眾人都犯了罪」（12d）那句話。因此，將第十三節抽離它的邏輯伙伴（14 節）而把它視為與第二十節互相對應，這做法流於牽強。

另有釋經者認為本段呈現「甲乙甲'」模式的排列法，如下：

甲（12 節）　開首的陳述：舊人類與首個亞當的聯合及其結果

乙（13～17 節）　支持第十二節的理由及對該節的闡釋

甲'（18～19 節）　扼要重述並正式陳述「亞當與基督之工作及其結果」的比較

〔20～21 節是在亞當與基督的類比之外的〕[27]

若必須認為本段呈現交叉式排列法的話，這第三個看法比以上二說都更可取，因為此分析較符合經文本身的結構。事實上，最好的做法是根據經文本身的內容和次序來分析本段的結構，得出的結果如下：[28]

12 節　亞當與基督之比較的開始（未完成之句子的發端子句）

13～14 節　解釋 12 節末句「眾人都犯了罪」的意思

15～17 節　基督與亞當的不同

18～19 節　完成 12 節所開始的、亞當與基督的比較

20～21 節　律法在神的計畫中所扮演的角色[29]

27　Garlington, 'Romans. III' 95-96.

28　Cf. Cranfield 1.269-70（〔上〕381）；Wilckens 1.307-8; Moo III 316; Davidsen, 'Romans' 248-49; 鮑 1.174-75、181 註 186。Hofius（'Röm 5,12-21' 166-71）則把 14 節末句視為另一單元，即全段共分為六個單元。參五 12 註釋總結註 1。

29　本段用了三對詞語表明基督與亞當之間的異同：（1）ὡς/ὥσπερ . . . οὕτως καί（18、19 節；參 21 節）提出比較（comparison）；（2）οὐχ ὡς（16 節）或 οὐχ ὡς . . . οὕτως καί（15a）指出對比（antithesis）；（3）εἰ . . . πολλῷ μᾶλλον（15b、17 節）描寫加劇的情形（intensification）。Cf. Davidson, 'Rom 5:12-21' 300; Mounce 143（後者漏去 15a）。這三對詞語可歸納為兩種推理法：第

1 人類在亞當裏聯合（五 12～14）

五 12 「這就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的；於是死就臨到眾人，因爲眾人都犯了罪。」

原文在本節句首有「故此」（呂譯、思高）一詞，表示本段（12～21 節）是從上一段（1～11 節）推理而得的結果：保羅是從基督對信徒的意義，推論到基督對全人類的意義。此點詳參本段（五 12～21）註釋引言首二段。

一些英譯本在本節末用了破折號，[1] 表示本節是未完成的句子；這是傳統的理解。一些釋經者則認為，譯為「於是」的原文片語其實是「照樣」之意（像 15、18、19、21 節那個片語一樣），[2] 本節是個完整的句子：「就如罪是從一人入了世界……」是發端子句，「照樣，死就臨到眾人……」是歸結子句。在這前提下，柯斯比認為本節把罪同時視為亞當及其後裔的責任：由於亞當，罪進入了世界並帶來死亡（12a～b）；照樣，死亡臨到眾人，因為眾人都犯了罪（12c～d）。[3] 另一釋經者對「句子未完成」的傳統看法提出三個反對理由：（一）此看法假定了句子突然中斷，隨後要補充一段又長又累贅的話（「照樣，恩典藉一人而來，生命又藉恩典而來，於是生命就臨到眾人」）。這種粗糙的結構與本段其餘部分的精細結

一種是稱為 'Semitic-hellenistic *Satzparallelismus*' 的平行句法，第二種是拉比所用的「輕與重」的推理辯證法（參五 9 註釋末段）：詳參 Quek, 'Adam' 67. Schoeni（'Romans' 181-84）從辭令學角度討論「輕與重」的推理辯證法在本段的用法。按 O'Neill 的分析，本段收集了十一句原是各自獨立的、有關亞當與基督的簡語（'Romans 5:12-21' 185, 192-93）。這極端的看法並無說服力，也不獲其他釋經者支持。

1 RV, RSV, NIV, NKJV, NRSV.

2 I.e., καὶ οὕτως = οὕτως καί, 'so also'. Cf. Barrett 103; Giblin, 'Rom 5:13-14' 309 n.12; Reid 118, 123, 125-26; 李保羅 150-51。

3 Cosby, 'Romans 5' 220-21. 參下面註 9 所屬正文。

構不符；例如，第十五節上半的兩部分同有七個音節，其中四個在讀音方面亦十分相似（甚或相同）。[4]（二）第十三、十四節必須被視為一段很長的離題話；雖然保羅在這裏是在進行緊密的論證，他仍無法抗拒試探，結果插入了這段離題話。（三）「就如……照樣」這種相關的講法在本段多次出現，保羅顯然是刻意地採納了這種講法來構造他的句子；在羅馬書本段落中，在「就如」出現的其他地方，其後都有相應的「照樣」一詞（五 15、18、19、21，六 4、19）。本節不大可能是唯一的例外，尤其因為（甲）在第十三、十四兩節的「旁白」之後，更有需要將與「就如」相關的「照樣」表明出來，[5] 而且（乙）在「就如」不久之後有「這樣」（思高）一詞，與「就如」相對應的「照樣」卻沒有表達出來，這種情形幾乎是無法忍受的。因此作者建議把第十二節的首三句改譯如下：「就如藉一人〔亞當〕罪進入了世界，死又藉著罪進入了世界，照樣〔藉一人——亞當〕死就臨到眾人。」[6]

上述對傳統解釋的反對理由，並不足以推翻該解釋。關於第一點，句子突然中斷是事實，但若（按傳統的解釋）保羅覺得急需對第十二節下半的話（尤其是「眾人都犯了罪」一句）加以解釋，因此暫時沒有寫出歸結子句，這又有何不可呢？關於第二點，正因為保羅在這裏是在進行緊密的論證，所以他一覺得第十二節末句需要解釋，便立即在第十三、四節處理此事；而且第十四節末句暗示了

4　οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα.
　οὕτως καὶ τὸ χάρισμα.

5　這話的意思似乎是：保羅大抵不會等到說完了「旁白」之後才補充「照樣」句。

6　Kirby, 'Romans 5. 12' 283-84（followed by Elliott 230 and Reid 128）。（上面正文的第一點合併了作者的第一、四點。）作者（285）認為在 καὶ οὕτως 這片語中，καί 是個副詞，整個片語意即「照樣」（'even so'）（參下面註 12 第二段）。Cosby（'Romans 5' 220）和 Byrne（'Romans 5: 12-21' 21-22 n.12）都指出，Kirby 之論證的一個弱點，就是他完全沒有討論 12d 這極重要的一句；亦參 Dunn 1.273 的評語。

他所想及的、亞當與基督之比較是怎樣的，因此該二節也不全是「離題」的話。關於第三點，若第十二節是在上述那一連串的「就如……照樣」這些相關詞語的中間或末後出現，我們還可以辯說保羅應保持一致的用法，但本節是「就如」一詞在本章（事實上也是在全書）**首次**出現的地方，因此第三點反對理由其實不是它驟然看來那麼有力。[7]

不但如此，有更強的理由反對以第十二節為完整的一句。[8]（一）若以上半節為發端子句、下半節為歸結子句，本節所比較的乃是（甲）罪與死藉一人進入世界，和（乙）死亡臨到眾人，因為（若這是原文片語的正確意思）眾人都犯了罪。[9]但這個比較本身難以令人感到滿意。[10]（二）發端子句開首的「藉著一個人」（新譯）在原文的位置表示強調，這就提示在歸結子句中，所強調的應是與「藉著一個人」相對應的。若以本節下半為歸結子句，這應有的對應情形並沒有出現。[11]（三）本段整體的論證提示我們，保羅從開始便想到的是基督與亞當的比較，因此與上半節的「一人」相對應的並不是下半節的「眾人」，而是下文將會提及的另一人（基督）。（四）至重要的一點是：本節的「於是」原文那兩個小字，跟下文出現多次的「照樣」原文的兩個小字，次序剛好相反，二者不能混為一談；「照樣」是與「就如」相對應的用詞，「於是」則表達結果或事情發生的方式（「就這樣」），[12] 若以後者來完成一個比較

---

7 Cf. Thomson 202（尤其是關於第二、三點）。

8 以下四點見 Cranfield 1.272 n.5（〔上〕384-85 註 69）（但次序有所更改）。Cf. Johnson, 'Romans 5:12' 302 n.21; Thomson 201.

9 參上面註 3 所屬正文。

10 Cf. Moo III 318 with n.19.

11 留意上面註 6 所屬正文：Kirby 要把「藉一人──亞當」這話加插在歸結子句中（此點是 Thomson 202 所觀察得到的）。

12 I.e., καὶ οὕτως ('and so [as a result]', 'and thus [in this way]') ≠οὕτως καί ('so also'). 前者見：本節，

句子是不自然的，在保羅書信裏亦從沒有這種用法。[13] 基於這些理由，本節應視為未完成的句子。[14]

在這前提下，有釋經者認為本節的中斷點不是在結尾（如傳統的解釋），而是在本節的中間：「就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的——」（12a～b）這話與第二十一節互相對應，第十二節下半至十四節則與第二十節互相對應。[15] 用以支持此說的理由有兩點：（一）若第十二節全節是發端子句，這子句便是相當長的；（二）本節的上下兩半之間呈現張力：上半節論死是人類「整體性」的命運，下半節則論人要對死亡負上個人責任（「因為眾人都犯了罪」），二者從邏輯的角度看是無法協調的。這兩點提示，下半節並不是上半節所開始的發端子句的延續；保羅說完了發端子句（12a～b）便停下來，直至第二十一節（「罪」字在該節才再次出

十一 26；林前七 17、36，十一 28，十四 25，十五 11；加六 2；帖前四 17。後者見：羅五 15、18、19、21，六 4，十一 5、31；林前十一 12，十二 12，十五 22、42，十六 1，林後一 7，七 14，八 6、11，十 7；加四 29；弗五 24；西三 13；提後三 8；參（沒有明白表示的「就如」）：羅六 11，十一 5；林前二 11，九 14，十四 9、12，十五 45；加四 3；帖前四 14。

Kirby（'Romans 5. 12' 286 n.8）聲言，Cranfield 1.272 n.5（〔上〕384 註 69）(i) 所列出 καὶ οὕτως 在保羅書信的另一些例子（羅十一 26；林前七 36，十一 28；加六 2）證明他（Kirby）的論點，即是作副詞用的 καί 字慣常地放在它所強調的字之前，以致 καὶ οὕτως 的意思是 'even so'（285〔參上面註 6〕）：在後三節，並無與 οὕτως 相對應的字，因而 καί 字顯然只是個繫詞（'copulative'），該三節與本節的相似純屬巧合；但是在前一節，就算 καί 字是繫詞，οὕτως 仍是與 καθώς 相對應的。可是，關於羅十一 26，Kirby 似乎忽視了一點：該處的次序是 καὶ οὕτως . . . καθὼς γέγραπται，而且 καθὼς γέγραπται 是保羅慣用的引用舊約經文的公式（參《羅》1.263 註 1），因此 οὕτως 並非與 καθώς 相對，而是暗指上文「等到外邦人的數目添滿了」（十一 25）那句話，καὶ οὕτως 的意思仍是 'and so'.

13　根據 Moo I 330 的觀察，這用法從沒有在新約出現。Cf. Moo III 318 n.19.

14　配合著本段（五 12～21）是由十一句原是各自獨立的簡語所構成（參本段註釋引言註 29 末）這個理論，O'Neill（'Romans 5:12-21' 190-91）認為本節的兩部分（12a～b、12c～d）原本各是獨立而完整的句子。此說並無說服力。

15　Cf. De Boer 146. 參五 12～21 註釋引言註 18 所屬正文。

現）才把第十二節上半的思想重拾起來。[16] 可是，第一點理由並無說服力：作者所假設的「停頓」（12c～20節）就比第十二節全節長多了！[17] 而且以「於是」（12c）開始新的思想並不適合。第二點理由假定了「眾人都犯了罪」是指個別的犯罪；即使原文真是這個意思，上半節和下半節之間的張力仍不構成足夠的理由將本節「腰斬」為二（參：彼後三 16）；但若該句其實另有所指，可能上半節與下半節是可以互相協調的（此點詳參下面 12d 註釋的討論），則第二點理由更不能成立。因此，本註釋接受傳統的看法，以本節全節為未完成之句子的發端子句。[18]

這子句的主題是罪與死亡如何臨到全人類，罪與死亡這兩個思想在此以「甲乙乙'甲'」的次序出現：「就如藉著一個人**罪**進入了世界，**死亡**又藉著罪〔進入了世界〕，於是**死亡**臨到了所有的人，因為所有的人都犯了**罪**」（原文自譯）。這四部分依次討論如下：

（一）「藉著一個人罪進入了世界」（12a）。下文提示，「藉著一個人」意即藉著亞當（14c）「一人的過犯」（15b、17a），就是亞當在伊甸園那「一次的過犯」（18a）——「違背〔神的〕命令」（19a，現中；參：創三 17）。[19] 有釋經者認為，「保羅說不定也相信亞當真的是一個歷史上的人。不過他所說的和他相信與否是

---

16 De Boer 160-61, 162.

17 Thomson 211 指出，按 De Boer 的交叉式排列法，若把五 12c～d 也歸入第一個單元（即是 12 節全節與 21 節相對應），他的第二個單元（12c～14 節〔現在變成 13～14 節〕）與倒數第二個單元（20 節）的對應便會更為合適。這論點的意思即是，將 12 節「腰斬」為二這做法並不合理。

18 釋經者大多接受這個立場，例如：Barclay 78; Knox, *Life* 40; Dunn 1.290; Morris 228; Schlier 159, 164; Stott 149; Byrne, 'Romans 5:12-21' 21-22; Hofius, 'Röm 5,12-21' 168; Kertelge, 'Römer 5,12-21' 146; Porter, 'Original Sin' 21.

19 Cf. Schlier 160. 保羅在他處以夏娃為罪的起源（提前二 14；林後十一 3〔兩處都提到撒但的活動〕；參：創三 6；傳道經二十五 24：「罪惡的起源來自婦女」〔思高德訓篇二十五 33〕），在這裏則把責任放在亞當身上，如在創三 17 一樣（cf. Stott 150）。Moo III 319 指出，這表示亞

沒有關係的，他祇是用『亞當』來作說明罷了。亞當所代表的是死亡的時代」。[20] 正確的看法是，「使徒保羅似乎認為亞當（作為第一個被造的人）當然是個歷史上的人物，儘管在保羅討論亞當／基督此題目的兩段關鍵性的經文中〔羅五 12～21；林前十五 20～22、44～49〕，這種歷史實在性並不是主要的焦點。」[21]

「罪進入了世界」是擬人化說法，單數的「罪」字 [22] 是指罪作為一種力量（參三 9、20）或一項原則。「世界」不是指神所創造的世界或整個宇宙；[23] 下文「這樣死亡臨到了所有的人」一句提示，「世界」是指人類生存的範疇；「罪進入了世界」意即罪進入了人類的生命。[24] 驟然看來，罪在這裏似乎被描寫成在亞當的過犯之先

當在救恩歷史上的地位不僅是因他首先被造。參五 12d 註釋註 34 之後的第（2）點。亞當的犯罪決定性地證明了一件事實：神的旨意並不是無論如何都得以成就；它反而是可以被拒絕和被違反的（Pinnock, 'Freedom' 101, cf. 102, 106）。Marshall（'Predestination' 137, 141）同樣指出，神的旨意（God's preceptive will）並不總是得以遂行的（加爾文主義者區別神的 'preceptive' will＝神的意願，和祂的 'decretive' will＝神決心完成的旨意）。

20 何宜敦 39。

21 L. J. Kreitzer, *DPL* 10*a*; cf. Hofius, 'Röm 5,12-21' 181. 與此同時，保羅的整個論證是繫於此事實：亞當犯罪是歷史中實在發生的事件（Davidson, 'Rom 5:12-21' 299; Moo 1 365）。Pinnock（art. cit. 100）強調，否認亞當犯罪墮落是真確的歷史事實，就是粉碎聖經「對歷史以及對神解決歷史之窘境的方法」之了解的一貫性和意義。參 Stott 162-66 關於「亞當的歷史實在性和亞當的死亡」較詳細的討論。

22 陳終道 126 說：「罪原文 *hamartia* 就是『未中的』，未能達到神的標準的意思。」對此種解釋，參《羅》1.488 連註 6。Moo III 319 with n.24 指出，此字在五 12～八 13 這段內出現 42 次（佔保羅書信全部 64 次的百分之六十五強），都是單數的。

23 依次見：Hofius, art. cit. 172 n.24; Kuss 228（作者引創三 17～18 及羅八 19～22 以支持其說）。

24 Cf. Cranfield 1.274（〔上〕386）；Michel 186; Murray 1.181. 筆者不同意李常受 2.48 的解釋：「罪入了世界，就是罪進到人性裏面。」此說的根據似乎是：「在五章十二節以前的罪字都是複數的，然而到了五章十二節，這個字突然以單數出現。為甚麼有這一個改變？『諸罪』是外在的，關係到我們的地位；「罪」是內在的，關係到我們的性質」（1.138；cf. Witness 112-13）。此引句首部分的話並不正確（單數的「罪」字已在上文出現三次〔三 9、20，四 8〕；參《羅》1.452-53 一段），由此而得的推論也就缺乏穩妥的根據。H. Seebass（*TDNT* 1.86）認為，這裏的

已獨立地存在，然後藉著亞當的過犯而入了世界；不過，保羅在這裏所關注的是罪如何進到人類的生命，成為普世性的事實，從這個角度看，亞當違背神的命令這行動就是人類的罪之開端[25]；換一個講法，亞當的過犯把罪的原則引進了人類的生命，此原則是在所有其他人的個人罪行之先。[26]

（二）「死亡又藉著罪〔進入了世界〕」（12b）。「藉著罪」意即藉著上一句所說的、那一個人的罪。此句暗指創世記二章十七節和三章十九節；死亡是神對人類始祖犯罪的刑罰（參一 32，六 23），[27]這死亡包括犯罪後立即喪失與神相交的和諧關係（靈性上的死），以及身體至終歸於塵土（肉身的死）。撇開神的救贖而論，死亡不僅是身體的死亡（身體與靈魂分開），也是靈性的死亡：不僅今生不能與神相交，且是永遠與生命之源隔離，不得永生（留意 17、21 節死亡與生命／永生的對比）。[28] 不過，「死」字在第十四節最自然的意思是指肉身死亡；在此事實的提示下，本節的「死亡」也許最好解為首先及主要指肉身的死亡，只是這肉身的死亡同

思想不是罪藉著血統的承繼而傳遞下去，而是造成一個沒有人可以避免的、互不信任的處境。筆者認為這話正誤參半（it is right in what it denies, but wrong in what it affirms）。

25 W. Grundmann, *TDNT* 1.309. Cf. Bultmann, 'Romans 5' 152; *Theology* 1.251 (Paul here 'holds to the idea that sin came into the world by sinning'); Käsemann 147 稱此為誇張的講法。

26 Cf. Pfleiderer, *Paulinism* 1.45. L. Morris（*DPL* 878*a*）認為，亞當的罪之嚴重性正在於此：把罪引進了本是完美無瑕的創造中。

27 保羅時代的猶太教認為，神造亞當原是不死的。例如：所羅門智慧書二 23～24 說：「天主造了人，原是不死不滅的，使他成為自己本性的肖像；但因魔鬼的嫉妒，死亡才進入了世界」（思高）。按 M. J. Harris（as cited in L. J. Kreitzer, *DPL* 72*b*）的研究，神造亞當既非不朽（見創三 22～24）也非必死（見二 17），而是兩者皆有可能，視乎他對神順從抑或不順從；'While not created *with* immortality, he was certainly created *for* immortality.' 類似的看法見 Hofius, 'Röm 5,12-21' 183.

28 釋經者大都認為「死」字在此同時包括這兩方面：Fitzmyer 1 845*a* (§54); Fitzmyer II 412; Moo I 332, Moo III 320; Moo II 1134*a*; Stott 150; J. J. Scott, *DPL* 555*a*. 亦參鄺炳釗：《創世記》1.218-21（尤其是 219、221「總括來說」的結論）。

時涉及靈性的死亡：「人人都有一〔肉身之〕死」（來九 27）這個事實，象徵著人是與神隔離的。[29]

（三）「於是死亡臨到了所有的人」（12c）。好些釋經者認為，「於是」原文的意思是「照樣」或「（就）這樣」，這詞回應了本節開首的「就如」一詞，引進了與上兩句（12a～b）相對應的歸結子句（12c～d）。筆者認為這不是正確的看法，詳見上文（本節註釋第二至四段）的討論。[30]「於是」表示，「死亡臨到了全人類」（現中）是罪與死亡藉著一人進入了人類生命的結果。[31]「所有

---

29 Cf. Lightfoot 289; Morris 230. 亦參五 13～14b 註釋註 21。De Boer 144 則認為，在本段死（1）與罪有密切的關係（12～13、21 節），（2）又與「生命／永生」相對（17、18、21 節），後者與「義」有密切的關係（15、17、21 節），這兩點提示「死」的主要意思是靈性（即是道德）上的死亡及永遠（即是末世性）的死亡。Hofius（art. cit. 182）則解為只是後者（即永死）。

30 Moo I 333, Moo III 321 認為 οὕτως 所作的比較是在於（甲）死是藉著罪進入了世界，和（乙）死是藉著罪擴散到每一個人；這樣，12 節的四句便呈現很工整的、互相平衡的交叉式排列法：罪（12a）產生死亡（12b）；所有人都死（12c），因為所有人都犯罪（12d）。但這解釋沒有嚴肅地面對 12a 開首的 δι' ἑνὸς ἀνθρώπου（見本節註釋第四段第〔二〕點），反而把上半節的重點放在 12b；這解釋又將本句的意思用現在時態的動詞表達（'sin . . . produces death . . . ; all die . . . because all sin'），這是不合適的（對 12d 尤其如此）。De Boer 161 和 O'Neill（'Romans 5:12-21' 191）則建議將 οὕτως 連於 12d 的 ἐφ' ᾧ, 得出的意思即是：「於是（即是為了以下的理由）死就蔓延至所有的人，因為所有的人（事實上）都犯了罪。」οὕτως／οὕτω 這字的確可以指下文，但在這種用法裏，與此字相對應的總是 καθώς（例如：腓三 17）、ὡς（林前九 26）、ὥστε（約三 16）、ἵνα（林前九 24）、ὃν τρόπον（徒一 11）等字，卻並無此字與 ἐφ' ᾧ 相對應的例子。詳參 BAGD 598 (s.v. οὕτω and οὕτως, 2).

31 Cf. Hofius, 'Röm 5,12-21' 185. 一些釋經者認為，動詞 διῆλθεν 的前置詞 διά 在此有所謂「分布性的含義」（精華 482）= 'distributive force' (Cranfield 1.274 n.2;〔上〕387 註 74 誤把 Cranfield 的意見歸予 Cambier；Moo III 320 n.35): '[death] made its way to each individual member of the race' (SH 133)（Wilckens 1.315 n.1041 則認為這意思是被讀進經文裏去的）。按這種理解，這動詞可譯為「擴散」（金譯）= 'spread' (NKJV, NRSV, NAS), 'pervaded' (NEB), 'permeated' (Porter, 'Original Sin' 22). BAGD 194 (s.v. διέρχομαι, 2) 則解為「臨到」（'simply *come*'）；cf. NIV ('came'), KJV/RV ('passed upon/unto'). 筆者選擇後者，因為這解釋較符合筆者對下一句（12d）的理解（見五 12d 註釋）。

的人」在原文佔本句的開首位置，表示受到強調；而且原文有「人」字（儘管陽性的「所有的」一詞本身足以表明所指的是所有的人）；這兩點都表示，本句的重點是在全人類都被捲入死亡這個事實。[32] 這種普世性的有害的果效是**如何**產生的呢？是否（舉例說）藉著罪的遺傳性質？答案似乎是在下一句。

（**四**）「因為所有的人都犯了罪」（12d）。此句引起了多種不同的解釋。首先要處理的問題是，「因為」的原文片語是甚麼意思？然後要解決的問題是，全句是甚麼意思，亦即「所有的人」是在甚麼意義上「都犯了罪」？

關於原文那個片語的解釋，主要分為兩大類：把它視為引出一關係子句，或把它視為相當於一個連接詞。**第一類**之下有多種解釋：（一）眾人都犯了罪，是「由於死亡」。[33] 此解釋可謂本末倒置，因為保羅明說死亡是罪的結果（12a～c、21 節，六 23），不是罪的來源。[34]（二）眾人都是「向著死亡的方向」犯了罪；全節的交叉式排列法（死亡藉著罪而來，罪引致死亡）要求這種理解。[35] 但

關於 12a～c、12d 這幾句話的思想背景，Wedderburn（'Romans V. 12' 340-49, 349-53）認為不是諾斯底主義而是一世紀的猶太教啟示文學（'first-century apocalyptic Judaism', 348）：cf. Cranfield 1.281 n.2（〔上〕396 註 107）；Hofius, art. cit. 179 n.95; Moo III 324-25 n.53. Wilckens 1.313 指出，本段（五 12～21）完全沒有受諾斯底主義有關救贖者之教訓的影響；保羅不可能以他在林前十五所反對的，作為本段的基礎；而且本段完全沒有對諾斯底的題目提出爭議和重新詮釋。

32 Morris 230. Garlington（'Romans. III' 111-12）認為，πάντες 在 12～19 節仍是主要指「不分猶太人與外邦人」，如在本書其他地方一樣。但保羅在本段的視野顯然已超越了猶太人與外邦人的關係，他的焦點是在亞當與基督對全人類之影響的比較（和對照）。參五 18 註釋註 33。

33 I.e., ἐφ' ᾧ = 'on the grounds of which [= death]'. Fitzmyer I 845*b*（§56）引 T. Zahn 和 Schlier 的解釋為例。SH 133 指出，「Photius 所引的一些希臘作者」甚至將此詞解為 'in which' = 'in death'.

34 So, correctly, Fitzmyer I 845*b*; Fitzmyer II 414; Fitzmyer, 'Romans 5.12' 324; Porter, 'Original Sin' 23. 參下面註 59 及所屬正文。

35 I.e., ἐφ' ᾧ = 'in the direction of which [= death]'. So E. Stauffer, *New Testament Theology* (E.T.; New York 1956) 270 n.176; E. Stauffer, *TDNT* 2.437 n.14（正文括號內的中譯把原來的次序——'By sin

是原文片語並不是表達方向的慣常結構；[36] 按此解釋，本句變成重複同義語（即是對全節的意思並沒有增加甚麼）；而且撇開這特別的解釋，本節經文本身已具其固有的交叉式排列法 [37]（參本節註釋第六段）。（三）眾人都是「在亞當裏」犯了罪。[38] 這解釋無法成立，理由如下：第一，這裏所用的介系詞並不是「在亞當裏」（林前十五 22）所用的那個字；若保羅的意思是「在亞當裏」，他大可以簡單地這樣說（如在林前十五 22）。第二，原文片語在新約出現的其他地方（林後五4；腓三12，四10；徒七33），沒有一次是「在……裏」之意。第三，按此解釋，「在他裏面」的「他」字的前述詞是在本節首句的「人」字，而該字離開本句的「他」字實在太遠了。[39] 第三點同樣適用於以下二說：[40]（四）眾人都犯了罪，是「由於他＝亞當」；[41]（五）眾人都是「在他〔亞當〕的權力下、在他的司法權力範圍內」犯了罪，意即所有的人皆因身為亞當後裔而成為罪人。[42]（六）原文片語是一種濃縮的說法，全句意即：「〔死亡臨

---

came death' — 'to death . . . sin led' [A B B' A']——倒轉過來，是第二句的中文語法的要求所致）。關於「交叉式排列法」，參五 1～八 39 註釋引言註 18。

36 ἐπί + accusative（cf. BAGD 288 [s.v. III 1 a δ]）才是。Stauffer 的譯法被評為 'very awkward and forced'（Johnson, 'Romans 5:12' 304）；他的解釋被 Cranfield 1.275（〔上〕389）評為 'difficult and forced', 又被 Fitzmyer II 415（cf. Fitzmyer, art. cit. 324-25）評為「牽強」（'farfetched'）。

37 依次見：Johnson, art. cit. 304; Cranfield, 'Romans 5.12' 332 n.3.

38 I.e., ἐφ' ᾧ = 'in whom [= Adam]'. 這是奧古斯丁對此片語出名的解釋：詳參 Reid 72-74（尤其是 74）。So also, e.g., Manson, 'Romans i-viii' 159.

39 Johnson, art. cit. 304-5; Porter, 'Original Sin' 23; cf. Hodge 148; Kuss 229; Cranfield 1.276-77（〔上〕390）；Schlier 161-62; Fitzmyer I 845*b* (§56); Fitzmyer II 413-14; Fitzmyer, 'Romans 5.12' 323; Mounce 141; Laato, *Paul* 98; Reid 75 n.59.

40 也適用於 ἐφ' ᾧ ='after whom [= Adam]'（意即像亞當那樣犯罪）這個解釋（J. F. Schleusner, as cited in Fitzmyer, art. cit. 324）。

41 這是一些希臘作者的解釋，為 L. Cerfaux 及 J. Cambier 所採納（see Cranfield 1.277;〔上〕391；Fitzmyer II 414; Fitzmyer, art. cit. 323; Johnson, 'Romans 5:12' 303）。

42 I.e., ἐφ' ᾧ = 'under the power of', 'within the jurisdiction of': so Turner, *Insights* 116-18 (esp. 118). 作者

到眾人，是〕由於眾人都因他而犯了罪的那一位。」[43] 可是原文片語是濃縮說法這個基本假設很有問題，而且其中的介系詞要被視為連續地有兩個不同的意思。[44]（七）原文片語內關係代名詞的前述詞是「律法」的思想（參二 12～16），全句意即：「〔死亡臨到眾人，是〕基於律法，他們是在此律法下犯罪的。」[45] 可是，關係代名詞的前述詞是「律法」這假設是很有問題的，尤其因為「律法」一詞在上一段（五 1～11）根本沒有出現，這詞上一次出現是遠在四章十六節。[46]（八）關係代名詞的前述詞是本節前面的三句，本句意即：眾人都犯了罪，「是在前面所述的那個基礎上」，或「是在前面所述的那些環境底下」。[47] 從文法的角度看，這樣理解原文片語相當自然，[48] 可是得出的意思卻不大清晰：藉著一人罪入了世界，

謂在提前六 13 ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου 的意思是 'under the power of, within the jurisdiction of Pontius Pilate'; 姑勿論這譯法是否正確（cf. RSV 'before Pontius Pilate'），我們必須留意該節所用的是 ἐπί + 所有格，不是本節的 ἐπί + 間接受格，二者不能混為一談。

43 I.e., ἐφ' ᾧ = '*because of* the one *by* whom [all sinned]'. So Cerfaux et al., as cited by Fitzmyer I 845*b* (§56).

44 Fitzmyer I 845*b*; Fitzmyer II 414; Fitzmyer, 'Romans 5.12' 324.

45 Danker, 'Romans V. 12' 430: 'on the basis of what law (ἐφ' ᾧ) they committed their sins under'; cf. 431: 'on the legal basis in terms of which all (including the Gentiles) sinned.' 猶太人犯罪是因違犯了神所啟示的律法；外邦人犯罪是因違犯了不成文的律法（參二 12～16）（432）。作者明說（428 n.3），ᾧ 的前述詞不是 13 節的 νόμος, 而是隱含於 ᾧ 字內的「律法」的思想；13 節則繼續發展這個思想。

46 Cf. Fitzmyer II 415; Fitzmyer, art. cit. 325 with nn.27-28; Johnson, 'Romans 5:12' 304; Porter, 'Original Sin' 22-23. 後二位作者同時指出，Danker 說 ἐφ' ᾧ 在古典希臘文及通用希臘語的用法裏都是表達「正式的合約基礎」，這聲稱不為保羅書信（林後五 4；腓三 12，四 10）或新約他處（徒七 33）的證據所支持。Harrison 66（海爾遜 151）的評語是：若學者們一直以來都看不到代名詞所指的是律法，羅馬教會的信徒領會這一點的機會頗微。愚見倒以為，保羅書信原來的受信人，理應比後代的人（包括學者們）更知道保羅的意思是甚麼。

47 I.e., ἐφ' ᾧ = 'on the basis of which' or 'under which circumstances'; so Reid 75, 127; Bray, 'Justification' 118; T. Zahn, as cited in Fitzmyer II 415, and in Fitzmyer, art. cit. 325.

48 Fitzmyer（同上）認為，在所有以 ἐφ' ᾧ 為引出關係子句的看法中，此說得出的意思最好。

死亡又藉著罪入了世界，於是死亡臨到眾人（12a～c）；「在這基礎上」或「在這情況下」，眾人都犯了罪（12d）。這樣，末句的意思與前面三句的意思之間的關係並不清晰；換句話說，保羅為甚麼要指出，「眾人都犯了罪」是在前面所述的情況底下？（九）本句的意思是：「〔死亡臨到所有的人，是〕到了所有人都犯了罪的這個程度」。[49] 再一次，這意思不很清晰；例如我們可以問，這意思與「死亡臨到眾人，因為眾人都犯了罪」有甚麼實質上的分別呢？

以上九說，皆以原文片語為引出一關係子句；最後二說將關係代名詞視為中性，之前的七說則把它看為陽性，其前述詞分別是「死亡」（第一、二說）、「一人〔＝亞當〕」（第三至六說），及「律法」（第七說）。**第二類**的解釋把原文片語視為相當於一個連接詞。在這前提下亦有不只一種解釋：（一）表達原因的「因為」（如在林後五 4 一樣）[50]——這意思被多數釋經者及中英文聖經譯本所採納。[51]（二）表達條件的「假如」，得出的意思即是，假如眾人

49 I.e., ἐφ' ᾧ = καθ' ὅ, 'to the extent that'; so Cyril of Alexander, as cited in Fitzmyer II 414 (cf. Fitzmyer, art. cit. 324).

50 原文片語在保羅書信另外出現兩次（腓三 12，四 10），其解釋可參《腓》381-82、463。Fitzmyer I 845*b* (§56) 認為 ἐφ' ᾧ 在林後五 4 的意思不是「因為」而是 'because of that which'; 但 Barrett（*Second Corinthians* 155-56）、Plummer（*Second Corinthians* 148）、Furnish（*II Corinthians* 269-70）、Moo III 322 都解為「因為」。

51 I.e., ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι, 'inasmuch as' (NEB; Zerwick §127; Moule 132), 'inasmuch as, because' (Moule 50), 'for the/this reason that, because' (BDF 235[2] / BAGD 287*b* [s.v. ἐπί, II 1 b γ]), 'because' (MHT 3.272; Wallace 342-43; RSV, NIV, TEV, NKJV, NRSV, NAS);「因為」（精華 482）。採納此譯法的釋經者還包括：Käsemann 148; Wilckens 1.316; Meyer 1145*a*; Moo I 334, Moo III 321; Byrne 177, 183; Byrne, 'Rom 6:1 — 8:13' 561; Hofius, 'Röm 5,12-21' 172; Johnson, 'Romans 5:12' 305; Kertelge, 'Röm 5,12-21' 142; Martin, *Paul* 72; Thomson, 'Romans 5.12-21' 201. Wedderburn（'Romans V. 12' 349-50）譯為 'inasmuch as'（而非 'because'），在此有提出條件（'a formal precondition'）之意（參下面註 53 所屬正文）。Fitzmyer（'Romans 5.12' 325-26; cf. Fitzmyer II 415）質疑此解釋，理由是（1）早期的希臘文獻並無 ἐφ' ᾧ = causal διότι 肯定的例子（so also Mounce 142）；（2）保羅書信的另外三次也都不是「因為」之意。筆者認為後面這句話只適用於其中的兩次；見上一個註。

都犯了罪，死亡便臨到了眾人。[52] 可是，若原文片語是「假如」之意，隨後的動詞通常是未來時態的，不是本句的過去不定時時態；而且按此解釋，本句的意思似乎是，眾人犯罪是死亡臨到眾人的條件，但若強調動詞是過去不定時時態的，則「假如」便與「鑑於」亦即「因為」無異。[53]（三）表達**結果**的「以致」；按此解釋，眾人都犯了罪是亞當對人類之有害影響的結果：個別的人的罪確定了亞當的罪。[54] 可是，即使原文片語這種用法在古代文獻中有不少例子，[55] 這意思卻與本句的文理背道而馳：倡此說的作者將本節翻譯如下：「因此，就如罪藉著一人進入了世界，死亡又藉著罪而來；照樣〔或於是〕死亡擴散到所有的人，以致所有的人都犯了罪。」[56] 按此翻譯，所有的人都犯了罪乃是死亡臨到所有的人的結果；[57] 但保羅無可置疑的論點乃是，罪產生死亡（12a～c、21 節，六 23），不是死亡產生罪。[58] 就是這樣，此說與第一類的第一種解釋同樣犯了本末倒置之誤。[59]（四）表達**推理結果**的「是故、因此」，得出的意思即是：「死亡從亞當延及所有的人，是故，由此而得的結論就是，所有的人，像亞當一樣，都犯了罪。」[60] 可是，既然全節都是

---

52 Cf. Fitzmyer, art. cit. 326-27; Fitzmyer I 845*b* (§56) – citing the view of MHT 107, S. Lyonnet, and Black 81.

53 Fitzmyer I 845*b*; cf. Fitzmyer, art. cit. 327. 只是作者在後面那篇文章提出這個問題：若保羅的意思是「因為」，他大可以用 διότι，那為甚麼他要用 ἐφ' ᾧ 呢？筆者對此的回應是：若兩個希臘字詞都可以表達「因為」之意，那為甚麼保羅必須用前者而不能用後者呢？

54 I.e., ἐφ' ᾧ = 'with the result that': so Fitzmyer II 416; Fitzmyer III 88; Fitzmyer, art. cit. (esp. 338-39); Mounce 142.

55 See Fitzmyer, art. cit. 332-38. O'Neill（'Romans 5:12-21' 191-92 n.4）認為在那些例子中，更好的譯法是 'upon which event'（該事件的結果就是）。

56 Fitzmyer, art. cit. 338.

57 留意作者的解釋（見註 54 及所屬正文）跟他對本節的翻譯頗有出入。

58 Byrne 183.

59 參上面註 34 及所屬正文。富諷刺性的是，Fitzmyer 的這個解釋並不勝於他所批評的那個解釋。

一個發端子句，若本句是推理性的結論，便會顯得不得其所。

總結以上（關於原文片語的意思）的討論，第二類第一個解釋至為可取。現在要解決的問題是，「因為所有的人都犯了罪」是甚麼意思，亦即「所有的人」是在甚麼意義上「都犯了罪」？

五 12d　「因爲眾人都犯了罪。」

（一）極多釋經者認為，這話是指所有的人本身獨立地犯罪，即是他們的罪與亞當的罪無關；本句的意思即是，死亡臨到了所有的人，不是因為所有的人都是亞當的後裔，而是由於他們本身都犯了罪。[1] 按這種理解，全節對死亡臨到所有的人（12c）這事實提供了兩個不同的解釋：一是由於亞當把罪與死亡引進了人類的歷史，死亡是亞當留給他的後裔的遺產（12a～c），另一是由於所有的人本身都犯了罪（12d）；[2] 這兩種解釋在猶太人的信仰裏並存不悖，[3] 保羅只是把二者同時接受了過來，[4] 他沒有試圖協調二者。[5] 對此說很

60　I.e., ἐφ' ᾧ = 'wherefore, from which it follows': so Black 82. LSJ 622（s.v. ἐπί, B III 3, as noted by Cranfield, 'Romans 5.12' 332 n.1）也是譯為 'wherefore'.

1　E.g., Lightfoot 289; Denney 627*b*; Hunter 59; Barrett 104; Robinson 63-64; Wilckens 1.316-17; Ziesler 147; Stuhlmacher 86; Bornkamm, 'Anakoluthe' 84; Bultmann, 'Romans 5' 153; R. Bultmann, *TDNT* 3.15; P. Fiedler, *EDNT* 1.67b; Hofius, 'Röm 5,12-21' 172 n.28; Wedderburn, 'Romans V. 12' 340, 351-52; Westerholm, *Law* 180.

2　So, e.g., Käsemann 148; Schlier 161-63; Meyer 1145*a*; Fitzmyer I 846*a* (§57); Fitzmyer II 416-17; Fitzmyer, 'Romans 5.12' 339; Aageson, *Written* 108; Black, 'Romans 5-8' 421; Friedrich, 'Röm 5,13' 525; L. J. Kreitzer, *DPL* 13*a-b*; Laato, *Paul* 100; Penna, 'Sin' 15; Schreiner, *Law* 89 n.43; Strecker, 'Rechtfertigung' 498-99.

3　Michel 187; De Boer 160-61; cf. Cranfield 1.280 n.2（〔上〕395 註 105）；Dunn 1.274; Byrne, 'Romans 5:12-21' 24. 參（例如）：巴錄貳書五十四 15～19；以斯拉肆書七 118～19〔48～49〕（cf. Boring-Berger-Colpe 360）。

4　So, e.g., Brauch, *Sayings* 27-33 (esp. 32-33); Brauch in Brauch-Davids, 'Romans' 547-50 (esp. 548*b*, 549*a*); Schoeps, *Paul* 189.

5　Byrne, art. cit. 24; Kümmel, *Man* 64, 66-67. Dunn 1.290 甚至認為：（1）保羅甚或自己也沒弄清楚二者的關係；（2）句法上的不明確不容許我們在此問題上作出明確的決定。

有利的一點是，動詞「犯罪」在保羅書信其他地方一貫地是指個人的、實在的罪；[6]有甚麼理由要本句的「犯了罪」所指的，與三章二十三節的「世人都犯了罪」所指的不同呢？[7]

另一方面，這**第一類**解釋有至少兩點困難：（1）按此解釋，本節的上下兩半並不銜接，不是一氣呵成：一方面，死亡被追溯到亞當的罪，死亡從亞當傳遞給所有的人；與此同時，死亡卻又被描寫為因所有的人都犯了罪而臨到他們。從邏輯的角度言，附加的從屬子句（12d）不能使主句（12a～c）所含的思想變為無效，而只能更準確地規定那個思想。主句既表明了亞當的罪與人類的死亡二者間的因果關係，從屬子句的用意就不能是提出一項新的、會摧毀上述因果關係的理由；從屬子句只能為死亡臨到眾人的事實提出一項理由，是已經隱含在那因果關係之內，因而只是那關係中的一個元素的。[8]（2）保羅在下文解釋亞當與基督之異同時（15～19 節），強調亞當一人的罪是所有人都死亡的原因（15b、16a、b、17a、18a、19a）；討論中的解釋與這個重點不符，也沒有公平地處理哥林多前書十五章二十二節所清楚表達的、人類與亞當聯合的事實。[9]

（二）**第二類**解釋則認為，所有人都犯了罪，是因亞當所遺傳

6 羅二 12，三 23，五 14、16，六 15；林前六 18，七 28、36，八 12，十五 34；弗四 26；提前五 20；多三 11。

7 Hendriksen 1.178-79; cf. Wedderburn, 'Romans V. 12' 351.

8 Pfleiderer, *Paulinism* 1.40-41. Hofius（'Röm 5,12-21' 184-85 with n.123）指出，οὕτως καί 將 12c～d 連於 12a～b，因而 πάντες ἥμαρτον 也是亞當犯罪無可避免的結果，這就是所有的人都死亡的原因；12 節的交叉式平行句法支持這個論點——12c～d 以相反的次序（**死亡**臨到所有的人，因為所有的人都**犯了罪**）描寫了 12a～b 所說的、罪與死的因果關係（**罪**入了世界〔因〕，**死亡**藉著罪也入了世界〔果〕）。（關於「交叉式排列法」，參五 1～八 39 註釋引言註 18。）

9 Cf. Cranfield 1.277（〔上〕391）；Cranfield, 'Romans 5.12' 335; Murray 1.184; SH 134. Barclay（'Romans 5:12-21' 173*a*）甚至說，此解釋事實上與「保羅的整個論證剛好相反」。Morris 231-32 認為，若保羅想到的是所有的人不斷犯罪的事實，動詞應為現在時態或過去未完時態才是；可是，過去不定時時態的 ἥμαρτον 可視為 constative/summary aorist, 將所有的人歷來所犯的罪綜合為一

給他們的敗壞性情；雖然保羅沒有明說，但他其實假定了所有人都從亞當繼承了犯罪的傾向；「從亞當傳下來的罪性，現在變成了實際經驗上的事實。」[10] 再一次，「犯罪」一詞在保羅書信其他地方的用法支持此說，[11] 就如這用法支持上一說一樣。另一方面，此說遇到至少三個反對理由：（1）認為亞當的過犯把一種病毒注射入人類的體內，使人無法不犯罪，這樣做完全是把一些從後期的神學臆測得來的東西讀進經文裏去；關於敗壞的性情或犯罪的傾向，經文本身並無隻言片語。[12] 針對此點，有釋經者認為保羅將他對「肉體」的看法與亞當的墮落連起來，以亞當的悖逆解釋罪如何進入人的「肉體」並在其中運作，這個假設看來不但合理，甚至是必須的。[13] 但問題仍然是：這是否本句的意思？（2）上一說的第二點反對理由（見上一段之〔2〕）同樣適用於此說。[14] 關於這一點，葛嵐

件事實（參下面五 13～14b 註釋註 21）。Johnson（'Romans 5:12' 306-7）提出的另一個反對理由是，此解釋與 14 節的意思不符。此點見五 13～14b 註釋之（三）〔即第四段起〕的討論。

10 E.g., SH 134; Cranfield 1.278-79（〔上〕392）；Cranfield, 'Romans 5.12', esp. 337-40; Lake, 'Atonement' 34; Garvie, *Studies* 148; Laato, *Paul* 102-9 (esp. 108); Calvin 112（加爾文 95 下：我們都「沾染」了敗壞的本性；原來的 'imbued with' 一詞的意思似乎是「充滿、滲透、染遍」多過只是「沾染」）；何宜敦 39-40；活泉 92（引句出處）。Hofius（art. cit. 184-86）表明他不贊同「獨立地犯罪」（即第一種）的解釋。他認為「所有的人都犯了罪」意即因亞當的犯罪，並在亞當以後，所有的人都站在罪人亞當及其罪的陰影下，他們無可避免的命運就是受制於罪；他們的罪的本質就是，他們的生存不是以神為本並為神而活（參一 21）。「受制於罪」（'die Sündenverfallenheit'）這種講法提示，此說實質上跟這第二種解釋近似，儘管作者完全沒有用「繼承了犯罪的傾向」這觀念。Pinnock（'Freedom' 104）接受罪是「繼承得來」的，但不是在生物學的意義上（即不是繼承了犯罪的傾向），而是在歷史意義上：人受他生於其中並在其中長大成人的、歪曲了的社會處境所塑造。

11 Cranfield, art. cit. 339-40; Cranfield 1.279（〔上〕394）。

12 依次見：Davies, *Paul* 32; Morris 231. Ridderbos（*Paul* 132）認為，由亞當引起的德性上的敗壞被遺傳下去這種觀念，不論在猶太教或保羅的著作中，都不是可證明的。

13 Garvie, *Studies* 144. 此釋經者所假設對「肉體」一詞的解釋是否正確呢？參七 5 註釋首段。

14 Cf. Murray 1.184-85; Moo III 326.

斐的答辯是：我們不必假定眾人成為罪人的方式，是與眾人成為義人的方式十分相似；「因一人的悖逆，眾人成為罪人」（19 節）可被解為，那一人的過犯使罪得以進入人類，並使他所遺傳給其後裔的性情為軟弱敗壞的性情。[15] 但「眾人成為罪人」能否這樣被減弱為「罪得以進入人類並使其獲得軟弱敗壞的性情」呢？[16] 頑固的事實仍然是：經文每次提到亞當的罪和眾人的死亡時，總是把這關係描寫成直接的，此說卻要補充關鍵性的「中間詞」（亞當把敗壞的性情傳給後代）；而且遺傳的敗壞不能稱為「一次的過犯」（18a）。[17]

（3）這解釋破壞了亞當與基督二者間的平行狀況，這平行狀況就是全段（12～21 節）的骨架：如果我們的定罪及死亡是由於我們固有的敗壞和罪性，則我們的稱義便只能是由於我們在本質上成為了聖潔；而這顯然不是保羅的教訓。[18] 關於這一點，葛嵐斐答辯如下：保羅在本段不但強調亞當與基督的相似處，也強調二者間的不同處，因此我們不能堅持說，由於保羅認為我們藉基督而得的義是完全與我們的行為無關，保羅也就必然同樣認為，我們藉亞當而來的罪咎也是完全在我們實在的犯罪之外的。亞當與基督的類比所要求的只是，在兩者的情況下，都是一人的行為為所有其他的人帶來影響深遠的結果；至於那些行為是**怎麼樣**引致那些結果，其方式不必是完全平行的。[19] 這答辯大大削弱了第三點反對理由的力量。不過，第一、二兩點反對理由足以給討論中的解釋扣上很大的問號。

---

15 Cranfield 1.279, cf. 290-91（〔上〕393，參 409-10）。

16 詳參五 19 註釋首二段。

17 依次見：Moo I 337-38, Moo III 326; Johnson, 'Romans 5:12' 308. Cf. Ridderbos, *Paul* 97-98.

18 Murray 1.185.

19 Cranfield, art. cit. 338, 339; Cranfield 1.278（〔上〕393）。Moo III 327 n.58 也是認為第三點反對理由欠說服力，因為對方可以這樣理論：就如基督的義是透過人的舉動（信心）而歸給人，死亡被歸給人也必須如此（即是透過人的舉動）。

第三類的解釋將「眾人都犯了罪」解為，由於亞當與其餘的所有人之間存在著某種聯合的關係，[20] 後者（即是在亞當以外的全人類）都參與了、有分於亞當原先所犯的罪。[21] 但至於那種聯合的關係應**如何**理解，因而所有的人是**如何**參與了亞當原先的罪，則至少有三種不同的看法。

（三A）保羅的話可以用所謂「團體的人格」此希伯來觀念[22]解釋：亞當的名字在希伯來文意即「人類」，全人類一早就存在於亞當裏。[23] 由於人類是完全聯合的一個整體，所有的人就都在亞當犯罪時實在的犯了罪；這好比亞干一人犯了罪，全以色列民就受到神的懲罰（書七，尤其是 10～15 節），因為亞干不是單獨的、可以從緊密相連的以色列民這一個整體分開來的個體，亞干一人的罪就是全民的罪。[24] 不過，新近的釋經者多認為「團體的人格」這觀念並不是解釋本句（或本段的思想）的鑰匙：[25] 所有的人都在犯罪的事上聯合一致是易明之理，用不著以被宣稱為特別的閃族思想法來解釋。[26] 潘特甚至稱此觀念為一個「神話」；他認為亞干的事件所反

---

20 「聯合」翻譯了英文的 'solidarity' 一字。內村 341、343 則譯為「共同責任」。

21 E.g., Martin, *Paul* 72-73. 如 Cranfield 1.274-75, 277-78（〔上〕387、391-2）所指出的，此類解釋合併了奧古斯丁對 ἐφ' ᾧ 之解釋（見上面五 12 註釋註 38 所屬正文）的神學意義（「在亞當裏」），以及將該片語解為「因為」這文法上的結論（參五 12 註釋末後二段）。

22 這詞翻譯了英文的 'corporate personality'. 此英文詞語是舊約學者 H. W. Robinson（1872-1945）所創，用以解釋舊約聖經的一些現象，例如：以色列及其他國家自稱為「我」或「我們」（民二十、二十一）、「我」和「我們」在詩篇一些地方交替出現、在僕人之歌中（賽四十～五十五）「耶和華僕人」的身分是有變化的（cf. J. Goldingay, *NDT* 169）；Robinson 稱缺乏個人特性之感為 'the idea of corporate personality'（Porter, 'Myths' 290）。

23 Cf. Bruce 119-20, 123.

24 Barclay 79-80（作者稱此為 'the realistic interpretation' [80], 但此詞較宜保留給下一個看法〔三B〕）。Cf. Barclay, 'Romans 5:12-21' 174*a*; Dodd 100.

25 Reid 126. Cf. Käsemann 142-43; Dunn 1.272 ('more of a hindrance than a help'); J. Goldingay, *NDT* 169*a* ('it is now discredited'). Ridderbos（*Paul* 38）則有較正面的評估。

映的原則較宜稱為「團體的代表」，[27] 並指出這種觀念在一本重要的希臘悲劇中出現，因此不是閃族思想所獨有的。[28]

（三B）「人在亞當內所以都犯了罪，乃以亞當違命食禁果時，千百世的子孫，無不在他的體中，因此就都與亞當一同犯了罪……此事可以利未在先祖體中獻祭給麥基洗德的事（來七9～10），作個解釋。」[29] 此說的主要困難是，此說不能解釋第十四節：該節提到「連那些不與亞當犯一樣罪過的〔人〕，也在〔死亡〕的權下」，但是按照此說，所有的人（無一例外地）都犯了與亞當一樣的罪過，就是違背了神的明令，因他們是以整個人類的身分在亞當裏犯罪的，他們所違背的就是亞當所違背的同一的命令。[30]

（三C）「上帝是本著人類之代表者的作為而來〔原文照錄〕對待人類」；所有的人都是在人類的頭和代表——亞當——裏犯了罪。[31] 換句話說，由於亞當是人類的頭和代表，亞當一人的罪就被神看為全人類的罪。以下的事實支持這個看法：[32]（1）第十二節明言，死亡臨到**所有的人**是因為**所有的人**都犯了罪。第十五至十九節則同樣清楚地表明，**所有的人**都死亡是因為亞當**一人**犯了罪。由於

---

26 Cranfield 2.837-38.

27 'Corporate representation'.

28 Cf. Porter, 'Myths' 289-99, esp. 297-98 (with reference to *Oedipus*).

29 賈 82。Cf. Davidson-Martin 1026*a*.

30 Cf. Johnson, 'Romans 5:12' 310. 作者又認為，此說與本段所論亞當與基督之類比未能完全協調：根據此說，所有的人是在亞當裏實在的犯了罪，但是亞當與基督之類比所提示的意思是，就如人是因基督的義行（即不是他們自己的義）得稱為義，照樣，所有的人都是因亞當的罪（即不是他們自己的罪）被定罪的。但參上面第（二）說第（3）點反對理由的答辯。作者（309-10）另外提出三個較為「神學性」的反對理由。

31 依次見：內村 341（引句出處）；及 Hodge 151; Lee 81; B. Witherington III, *DPL* 111*b*; Porter, 'Original Sin' 30.（此立場與 Porter〔同文 25〕對 ἥμαρτον 之時態的解釋不相協調：「所有的人都犯罪」是句「全時間性」〔'omnitemporal'〕的話，同時指過去、現在，與未來之事。）

32 Cf. Johnson, art. cit. 313.

全段是一個單元，其思想主線是（甲）定罪與死亡因亞當一人的罪臨到所有的人，和（乙）稱義與生命因基督一人的義行臨到得稱為義的人此二者間的類比，因此，保羅不可能在第十二節是談及一件事，在第十五至十九節是談及另一件事；尤其因為第十二節全節只是發端子句，所引出的題目是在下文才完成討論的，兩段（12 節、15～19 節）所論的就更必須是同一件事。這就是說，亞當一人犯了罪也就是眾人都犯了罪；這事實本身也可以用上一說（三 B）解釋，[33] 但是鑑於上一段所指出關於該說的困難，這事實的正確解釋是：亞當是人類的頭和代表。[34]（2）此解釋讓我們明白，為甚麼只是亞當首次的罪（不包括他以後的罪，或夏娃的罪）被歸給所有其他的人：只有他是人類的頭和代表，他一經犯罪，就把全人類陷在罪裏。（3）此說最能解釋第十二節與第十三、十四節的關係：為甚麼保羅可以說，死亡臨到所有的人（12c）是因所有的人都在亞當裏與亞當一起犯了罪（12d）？因為在亞當至摩西此段未有明文律法的期間，死亡臨到了所有的人，**包括那些沒有像亞當那樣違犯神的明令的人**，這現象唯一的解釋就是，所有的人都是在亞當裏並藉著亞當而犯了罪。[35] 此點較詳細的討論，見下文該二節（五 13～14b）的註釋。[36]

---

33 以上理由見 Murray 1.185-86（cf. Moo I 338, Moo III 326）。麥約翰明說他暫不斷定如何準確地解釋此事實。

34 Johnson, art. cit. 312, 313. Cf. Gundry, 'Grace' 21 ('Adam's original sin was imputed to them').

35 Stott 151-52; Stott, *Men* 25（司徒德 20-21）。Barclay（'Romans 5:12-21' 172*b*）認為，我們若要把 ἥμαρτον 的過去不定時時態的圓滿意思給予這個動詞，那麼此詞的精確意思就是，「罪與死亡入了世界，因為所有的人都犯了**一次的罪行**」。但 Carson（*Fallacies* 71）提出警告說：可能有文理方面的理由叫我們認為，亞當首次犯罪時，所有的人就都死了；只是過去不定時時態的 ἥμαρτον 並不證明此點。

36 陳終道 126 說：「按亞當的地位來說，他是全人類的代表，是人類第一個祖宗。按生命來說〔，〕亞當一人的犯罪，使人有了犯罪的生命，所有亞當的子孫也就與生俱來的〔有〕犯罪的生

「所有的人都在亞當裏並藉著亞當犯了罪」這種解釋[37]遇到至少兩個反對理由：（一）此解釋要補充極重要的「在亞當裏」一詞；若保羅在本句加上此詞，其意思便會由含糊變為清晰；若保羅的意思是「眾人都在亞當裏犯了罪」，他為甚麼不這樣說呢？（二）此解釋忽視了本句與三章二十三節之間用詞上的平行，以及本句與一章十八節至三章二十節之間在內容方面的平行；而且動詞「犯罪」在保羅書信出現的所有其他地方都是指實在的犯罪（參上面註 6），本節及文理並無任何提示此詞在這裏有不尋常的意思。[38]這些反對理由不容忽視，卻不是無可答辯的。關於第一個理由，保羅在哥林多前書已使用過亞當與基督之比較（十五 21～22、45～48），並在該處引介了所有的人都「在亞當裏」死了，以及信徒要「在基督裏」復活的觀念（22 節）；[39]本段（羅五 12～21）所詳細闡述的是同一個比較，[40]因此我們有理由假定，本段同樣使用

命。按事實來說，『眾人』的確也都犯了罪。」此解釋可說合併了（依次）上述的（三 C）、（二）、（一）這三個看法。問題是：這三方面的意思是否全部包含在保羅的那句話（12d）裏面？Moo I 340, Moo III 328 n.61 認為保羅沒有給我們足夠的資料，可在（三B）和（三C）之間作出抉擇。筆者倒認為（三C）的理由較充分。

37 這包括第三類的三種解釋，但由於上文已處理了（三A）和（三B），現在討論的焦點只是（三C）。

38 Cf. SH 134; Kuss 230-31; Cranfield 1.279（〔上〕394）；Wedderburn, 'Romans V. 12' 351; Laato, *Paul* 99-100.

39 「在亞當裏眾人都死了」的「眾人」自然是全人類，因為（在救恩以外）沒有人不是「在亞當裏」的；「在基督裏眾人也都要復活」的「眾人」則指信徒，唯有他們是「在基督裏」的。Cf. Whiteley, *Theology* 271. 亦參五 18 註釋註 29 所屬正文。

40 Wilckens 1.308 認為可以肯定地這樣說：保羅在本段將林前該二段的思想拿起來重新仔細地思考，尤其是一人的作為的影響及於眾人此一命題（詳參 308-10）。Lightfoot 289 謂林前十五 22 蘊含了羅五 12～21 的胚種。Gaffin（'Resurrection' 26）甚至認為，該節簡直是本段之教訓的「一語撮要」（'a virtual one sentence summary'）；cf. Cousar, 'Life' 128.

了人類「在亞當裏」聯合這觀念，儘管「在亞當裏」這片語本身並沒有出現。關於第二個理由，本段的文理與前面兩處的文理不同：在該二處，保羅是在討論罪如何實在地顯明於人的行為上，在這裏，他是在描寫罪與死亡如何首次進入人類的歷史中；在這情形下，動詞「犯罪」在本句有與前不同的意思是合理的。[41]

五 12　總結本節的討論：若上面對本節末句的理解是正確的話，全節的意思即是，藉著亞當一人的過犯，罪與死進入了人類的歷史；由於亞當是全人類的頭和代表，所有的人就都在亞當裏並藉著亞當的罪而犯了罪，因而死亡也就臨到了所有的人。上文曾經辯證，本節全節是一句未完成句子的發端子句（見註釋第二至四段）。保羅在本節末打斷了句子的結構，為要解釋他在本節下半（尤其是末句）所說的話（13～14 節）；解釋過後，他仍未能回到第十二節去把句子完成。因為保羅的原意是拿基督與亞當作一比較，以表明基督工作的普世性意義，但是由於他深知道這種比較絕不是兩個完全相同的人物的比較，二人在所比較的共同點之外是完全不同的，為了避免誤會，他就先強調亞當與基督的對比（15～17 節），然後重複第十二節那發端子句的內容（18a），再加上歸結子句（18b）把句子完成。[1]

41　Moo III 329 對「這是否公平」的問題有簡短的討論。最有力的回答是：我們若認為亞當作我們（舊人類）的代表是對我們不公平，則我們也應認為基督作我們（新人類）的代表是不公平的。此點參 Grudem, *Theology* 495-96 (3).

1　Cf. Cranfield 1.273（〔上〕385）。參五 12～21 註釋引言註 28 所屬正文。Caragounis（'Romans 5.15-16' 144）對此理解提出異議，說：「開始一個比較（12 節），然後把它中斷，加進插入句（13～14 節），然後處理一個分別，為要排除對一個尚未作出（！）的比較的任何誤解（15～17 節），最後，複述那個比較的首部分，然後加上另一部分（18 節），這實在是個十分混亂的程序〔'a very muddled procedure'〕！」Thomson 208 對此批評表示同意。可是，Caragounis 對這「十分混亂的程序」有這麼清晰的「描述」，這豈不表示那程序並不是十分混亂嗎？

五 13 「沒有律法之先，罪已經在世上；但沒有律法，罪也不算罪。」

五 14a～b 「然而從亞當到摩西，死就作了王，連那些不與亞當犯一樣罪過的，也在他的權下。」

第十三節開首在原文有「因為」一詞，這表示這兩節的話是支持或解釋上文的。問題是：上文的哪些話？（一）古斯認為答案是第十二節前半部分（12a～c）：保羅在該部分已論及亞當的（原）罪對全人類的不幸影響，但是由於他同時主張個人也要為自己的罪負責，就加上第十二節末句（12d）；加上該句卻使他的基本比較——「基督一人是所有人得救的原因」與「亞當一人是所有人遭殃的原因」——複雜化了，因此保羅就中斷他的句子，為要在這兩節重述第十二節前半部分的基本思想。[1] 按這種理解，「因為」一詞應連於第十二節的前半部分（12a～c）。另一種看法是，（二）保羅在本書上文的主要兩部分（一 18～三 20，三 21～四 25）論到罪與死亡的時候，都是就著罪與死亡跟律法的關係來思想，這可能使人誤以為，只有在有律法之時才有罪與死亡聯手出現的情況；因此他就在這兩節（或 13～14b）指出，事實並非如此，而是在摩西的律法出現之先，罪與死亡已是普世性的事實。[2] 但罪與死亡的普世性是沒有人懷疑或否認的事實，保羅在這裏提出這點，對他在本段的論證又有何作用呢？[3] 因此，第三種看法較為可取，（三）就是將「因為」連於第十二節末句；這兩節的目的是解釋「眾人都犯了罪」那句話。[4] 在這前提下，這兩節可解為支持該句的第一、二種解釋（個別犯罪），或是第三類解釋（在亞當裏犯罪）。下文將會辯證，這兩節

---

1 Kuss 231.

2 Hofius, 'Röm 5,12-21' 192-94.

3 Cf. Hodge 152.

4 So also Danker, 'Romans V. 12' 438.

是解釋為甚麼保羅說所有的人都在（人類的頭和代表）亞當裏犯了罪。

（一）「沒有律法之先」直譯為「直到律法〔之時〕」，所指的就是「從……亞當到摩西頒佈律法」（14a，當代）那段時期。[5] 在後一句的提示下，本句的「律法」雖無冠詞，所指的卻不是籠統性的律法，[6] 而是摩西的律法（如在 20 節一樣）。在這段沒有摩西律法的期間，「罪已經在世上」（13a）；這話重複了第十二節「罪……入了世界」的兩個名詞；「世界」在本句可作同樣解釋，不過「罪」在這裏似乎不再是指罪作為一種力量，而是指罪行（如在 20b 一樣）。[7]

（二）「但沒有律法，罪也不算罪」（13b）——原文小字可譯為反語氣的「但是」（現中），也可譯為表示讓步的「不過」（新譯）。若譯為「不過」，重點便落在上一句，即是落在「罪已經在世上」的事實上；若譯為「但是」，重點便是在本句；前一個譯法較符合此句與下一句的對比（14a「然而」）。[8]「算」字原文是個商業的專門用語，意思是「寫在賬冊上」、「記在某人帳上」；[9] 在這裏是比喻性用法，指將罪歸給人、把罪歸到他們身上，[10] 實質上的

---

5 Hofius（art. cit. 172 n.29）指出，13a 的 νόμος 是 νομοθεσία（「頒佈律法」〔簡明〕）的「伴名」（metonym）。

6 As in BDF §258(2), MHT 3.177: 'a law'. De Lacey（'Law' 168）認為 νόμος 在這裏所指的不是摩西之約，而是一種標準或規範（儘管保羅主要想到的是摩西法則的規範）。

7 Cf. Hofius, art. cit. 172 n.31. Dunn 1.274, 275, 291 則認為 13a 的「罪」仍是一種力量。

8 參下面註 34 所屬正文。Branick（'Rom 8:3' 258）認為 12～14 節屬 diatribe 體裁，13b 是詰問者提出的異議；但這看法沒有足夠的根據。

9 依次見：活泉 93；精華 482。Cf. BAGD 252 (s.v. ἐλλογέω). 此字在新約另外只出現一次（門 18）：保羅叫腓利門把阿尼西母所欠他的「都歸在我的帳上」。Cf. LN 33.45: 'no account is kept of sins', 'a sin is not listed as a sin'（但 Louw 2.71 則解為 'sin was not codified'〔這話的意思不大清晰〕）。

10 Thayer 205 (s.v.): 'lay to one's charge, impute'; MM 204 (s.v. ἐλλογάω [-έω]): 'reckon against'. Cf. Byrne 178: 'booked up for punishment'; H. Preisker, *TDNT* 2.517: 'taken into account', 'charged'; G. Schneider, *EDNT* 1.437*a*: 'charge to the account'. Hofius（'Röm 5,12-21' 196-97）則認為這字的意思不是（如在簿記）「記在〔自己〕帳上」，而是（如在門 18）「歸到某人的帳上」，即是將那人所欠的寫

意思即是以死亡懲罰人的罪（參六 23，一 32）。[11] 留意本句的限定式動詞「算」字是現在時態，因而獨立所有格句法「沒有律法」中的「有」字在意思上也是現在時態的；上一句（13a）的「在」字卻是過去（未完）時態，下一句的「作了王」（14a）也是過去（不定時）時態。[12] 這時態上的對比不必表示本句是當時流行的法律名句，[13] 此對比卻的確提示，本句並不是在描寫「從亞當到摩西」那段時期的特別情況 [14]（參下一段），而是一項籠統的陳述：沒有律法，就沒有「把罪歸到人的身上，並以死亡懲罰人」的事。[15] 保羅

在欠單上交給他；13b 本句的意思即是，律法顯明人的罪（參三 20b），律法就是所有的人皆為罪人的證據。被動語態的 ἐλλογεῖται 可視為 divine passive, 表達神的行動。Friedrich（'Röm 5,13' 525-26, cf. 528）認為保羅在此想到人的罪咎被記錄在天上的冊子，作為末日審判的根據；cf. Weima, 'Evaluation' 228-29; Dunn, *Paul* 96 n.78.

11 *Pace* H. Preisker, *TDNT* 2.517; 此作者認為，在亞當到摩西此期間，神也懲罰罪，但不是用死亡作為刑罰。陳終道認為：「所謂『不算罪』不是在神面前沒有罪，而是在人方面不算罪，因為『罪』沒有受到法律指控，人就不算得是罪」（13）；「這『不算』不是根本上不是罪，乃是在人方面還未算為罪」（126）。但是保羅將「不算為罪」與死亡掌權（14 節）並列，這表示「不算」是在神方面客觀性的「不算」（cf. Moo I 344, Moo III 332 n.78）。

12 ἦν . . . ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμος . . . ἐβασίλευσεν.（μὴ ὄντος νόμου = genitive absolute.）

13 Cf. Friedrich, art. cit. 526; over against Bruce 111.

14 *Pace* Hofius, art. cit. 194-95; 此作者認為，13 節的交叉式排列法——ἄχρι γὰρ νόμου (A) ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ (B), ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται (B') μὴ ὄντος νόμου (A')——表示，下半節（B', A'）所指的正是上半節所說的、沒有律法的時期。（關於「交叉式排列法」，參五 1～八 39 註釋引言註 18。）Cf. Stott 151-52 ('So, until the Mosaic law was given . . . sin was not reckoned against sinners'); Fitzmyer I 846*a* (§58); Fitzmyer II 417. Murray 1.190 正確地強調，13b 並不是說，在亞當至摩西這段時期，並無律法，因此也沒有「罪」或「算為罪」的事實。Stott 152 自己也說，一些人明目張膽地違犯神的道德律法（那是寫在他們心上的，二 14～15），並且受到神的懲罰，如在洪水、巴別塔、所多瑪及蛾摩拉等事上。Kline（'Rom 5:13-14' 441 n.21）指出，以色列的族長時期不乏具體明確的命令：亞伯拉罕的順從，被描寫為「遵守〔神〕的吩咐和……命令、律例、法度」（創二十六 5），這些都是摩西的法規典型的詞語。*Pace* De Boer 165; 此作者謂摩西時期之前的人沒有神的命令給他們去違犯。

15 Cf. Winger, *Law* 84: 13b = a 'generic' proposition (cf. 162). Quek（'Analogy' 98 n.1）認為，原文否定

在上文曾說，「哪裏沒有律法，那裏就沒有過犯」（四 15），現在又說，沒有律法，就沒有「算為罪」的事；這二句合起來的含義似乎是，罪就是違犯律法，「罪」與「過犯」並無實質上的分別，[16] 罪只以「過犯」的形式存在（參四 15）。[17]

（三）第十四節開首的強烈反語詞「然而」或「可是」（新譯）表示，第十三節的話的性質是為本節預備道路，本節才是這兩節論證的要點。[18] 首句強調，儘管沒有律法便沒有「罪被算為罪」的事（13b），[19]死亡卻在亞當至摩西此期間[20]「作了王」（14a），[21]

詞「沒有」（本句用的結構是 μή ＋分詞）所提示的只是一種假說的情況，不是實在的情況（如在加四 8，該處用 οὐ＋分詞）；他引用 A. T. Robertson（*A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* [Nashville 1923] 1167）作為佐證。不過，μή ＋分詞是新約慣常的用法（cf. BDF §430[3]）。Kline（art. cit. 440-42）認為 μὴ ὄντος νόμου 意即「在律法之外」（參三 21）或「在律法不生效的地方」，而 νόμος 在這裏是指行為的原則（'the works principle', 441），ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται 指罪得赦免（參四 7～8；林後五 19），13b 全句是指在亞當至摩西此期間，以色列是在恩典之約（不是行為之約）下。參下面註 20、24。

16 Cf. Poirier, 'Romans 5:13-14' 353-55.

17 Cf. Murray 1.188-89, with n.22. Longenecker（*Paul* 95 n.27）指出，我們若認為，保羅把人類歷史視為從沒有一個時期是沒有神的律法的，則羅五 13～14a（及七 7～13）的困難便可獲得解決。

18 Cf. Murray 1.187. ἀλλά= 'nevertheless' (BAGD 38 [s.v. 2]).

19 就其與 13a 的關係而論，13b 的 δέ 字的意思是「但是」（見上面註 8 所屬正文），但就其與 14a 的 ἀλλά 一字（參上註）的關係而論，δέ 字有「雖然、儘管」之意。

20 Hofius（'Röm 5,12-21' 173 n.37）指出，「從亞當到摩西」並不包括亞當和摩西，其實意即「在亞當與摩西之間」的時期。Kline（'Rom 5:13-14' 436-37）強調，這段時期以摩西為結束（13a、14a），表示這兩節所論的是神的立約群體。作者認為保羅在 14a 所想到的是創世記所載關於以色列族長們死亡的故事。作者又從「標準立約神學」（'classic federal/covenant theology'〔436／433〕，與 John Murray 所代表的修正傳統〔'the revisionist tradition', 433〕相對）的角度闡釋「從亞當到摩西」這話：亞當結束了他犯罪之前的創造之約（'the prelapsarian covenant of creation'），開始了族長／亞伯拉罕時期的救贖之約；摩西則結束族長時期（尤其是亞伯拉罕之約），引進了律法之約（即舊約）；因此，「從亞當到摩西」此時期是指族長時期或亞伯拉罕之約生效的時期，這是恩典的時期，與其前的創造之約時期及其後的律法之約時期相對（436、438-39；相同的立場見 Karlberg, 'Justification' 234）。筆者的問題是：這一切可從經文看出來嗎？參上面註 15

即是「支配了人類」（現中）。第二句進一步強調，「甚至那些不[22]像亞當那樣犯罪的人，也在死的權下」（14b，新譯）。「像亞當那樣犯罪」意即像亞當「違命犯罪」（當代；參：創二 17）的「樣子去犯罪」（呂譯），[23] 即是自覺地和自願地違犯神一項具體明確的

及下面註 24。（關於立約神學，可參 P. A. Lillback, *NDT* 173-76.）

21 ἐβασίλευσεν= constative/complexive aorist（Fanning 257-58; Wallace 557, 558; Hofius, art. cit. 172 n. 36），此時態將死亡在這整段時期掌權的事實綜合為一個行動，即是看為一個整體。「死」在這裏顯然是指肉身的死亡；不過，作為神對罪的刑罰，肉身的死亡是靈性之死亡的外證（Moo 1 345）；參五 12 註釋註 29 所屬正文。Espy（'Conscience' 183 n.50）則根據以諾並沒有死的事實（創五 24），認為這裏的「死」是靈性之死亡。但即使保羅此刻有想到以諾，他大抵亦會認為以諾顯然是例外的個案。Dunn 1.276 指出，這例外的個案並不削弱保羅的論證，因保羅這概括性的陳述有猶太教的智慧文學及啟示文學的傳統支持。

22 一些古卷缺 μή 字，但此字無疑屬保羅原著，理由如下（Lightfoot 289）：（1）此語句有較強的古卷證據支持；（2）文理（尤其是 12d 的 πάντες ἥμαρτον 及本句的 καί 字）要求有此字；（3）若此字不是原來有的，沒有理由要加上此字；但若此字是原來有的，有抄寫員可能認為，亞當的刑罰（死亡）只臨到那些照他那樣犯罪的人才是合理的，因而把 μή 字刪去。原文既有 μή 字，S. Voigt 的解釋（as reported in *NTA* §26[1982]-215）便難以成立：「從亞當到摩西，死就作了王，連那些（純粹）由於他們與亞當的過犯聯合而犯罪的人〔也在死的權下〕」；此外，將 ὁμοίωμα 解為表達聯合（'solidarity'）之意也是有疑問的。O'Neill（'Romans 5:12-21' 189）認為 μή 和 μέχρι Μωϋσέως 等字都是抄寫員加上的註解；省去這些字，14 節的意思是「從亞當開始，那些照亞當之過犯的樣子犯罪的人，就在死亡的權下」。此見解純屬臆測，並無說服力。

23 「樣子」原文為 ὁμοίωμα, 參《羅》1.300 註 11。按 Martin（*Paul* 74）的解釋，14 節並不是說：亞當後代的人所犯的罪不是過犯；14 節只是說：他們犯罪，並不是按照亞當之過犯的樣子。保羅的解釋不是說，亞當違犯了上帝的明令，他的後裔則沒有；而是說，只有亞當才是那將要來的基督之預表（14c），亞當的後人當中，沒有任何一個人的過犯能與亞當之過犯的結果相比。但這不是 ὁμοίωμα 自然的解釋。Branick（'Rom 8:3' 258-59）將 ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ 視為形容「死……作了王」，得出的意思即是：'Death rules from Adam to Moses *on the basis of*. . . the concrete perceptible expression of Adam's transgression', 進一步解釋為 'death rules by the concrete expression of Adam's sin, presumably, mortal, sinful *flesh*'（斜體皆為筆者所加）。但是將原文的介詞片語連於與它相隔十一個字的 ἐβασίλευσεν 而不是連於剛在此片語之前的 ἁμαρτήσαντας, 這種不必要地捨近取遠的做法挺不自然（cf. Gillman, 'Romans 8:3' 599 n.16）。此外，所得出的解釋在意思上並不清晰，並且引進了文理並無提及的「肉體」之意（σάρξ 上次出現是在四 1，下次要到六 19）。

命令。[24]「甚至」一詞表示，這些人不是從亞當至摩西此期間的全人類，而是其中的一部分人；[25] 他們是保羅目前特別關注的人。

保羅的論點似乎是這樣：在此期間，死亡不但支配了那些像亞當一樣違犯了神的明令的人，連那些沒有照亞當之過犯的樣子犯罪，即是沒有違犯神的明令的人，也在死亡的權下。由於當時尚未有（神）在西乃所啟示豐富的律例典章，摩西之前的這段時期比律法頒布後的任何時期更能提供「沒有違犯神所啟示的明確命令」之人的例子。保羅並無解釋這些人是甚麼人，不過他們可視為在神的特別啟示以外的人，即是外邦人。雖然至少一部分的外邦人違犯了「本性之律法」（二 14、12），[26] 以致這些人的死亡可視為他們違犯了這律法所致；可是保羅所強調的是，還有其他的人，他們沒有

---

24 Murray 1.187, 190. 關於 παράβασις 一字的意思，參《羅》1.401 註 7。Kline（'Rom 5:13-14' 440）認為這裏所指的是亞當破壞了創造之約（'the death-sanctioned covenant of creation', which is 'a probationary covenant of works'），而從亞當到摩西此期間的人不照亞當的樣式犯罪，表示他們是在另一種約之下，就是在恩典之約下，在此約下，他們的罪得著赦免（參 13b）。筆者認為如此解釋 τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ 流於牽強。參上面註 15、20。

25 Cf. Hodge 160; Murray 1.190. I.e., καί = ascensive and restrictive 'even',「甚至」（當代、現中、新譯、金譯）、「連」（和合、呂譯、思高）。*Pace* Kline, art. cit. 439 n.16: καί = explicative-ascensive 'even'; Moo I 344-45, Moo III 333 n.82: epexegetic 'even',「即是」。Hofius 對 13～14b 的解釋（'Röm 5,12-21' 192-99），完全沒有討論「連那些……」這句話，只有關於 14a～b 之譯法的一個註腳（173 n.38）。

26 Poirier（'Romans 5:13-14' 352, cf. 358）認為，14 節是一個三段論法中的小前提，結論則沒有明說出來，保羅的整個論證如下：（1）大前提：死亡的前設是罪（12 節，參六 23），罪的前設是律法（13 節，參四 15，七 8；林前十五 56）；（2）小前提：從亞當到摩西，死亡作了王（14 節）；（3）結論：在亞當到摩西此期間的人是在律法之下，就如保羅時代的猶太人是在律法之下。此作者認為在摩西之前那時期的人是在二 14 所提及的普世性的律法之下（353; cf. Hendriksen 1.179-80; Garlington, 'Romans. III' 283-84）。但此結論與 14b 的重點不符：「連那些沒有像亞當一樣違法犯罪的人」（思高）這講法提示，這些人不是「在律法之下」（因他們沒有違犯明確的命令），而是不在罪法之下（cf. Moo I 342）。

違犯神明確的命令，但是連他們也在死亡的權下；[27] 而死是罪的刑罰。他們的死亡只能是因他們違犯了神另一項明確的命令，這種「違命」的事實是不能解為個別的人本身在其獨特的處境中「違命犯罪」的。這就是說，唯一足以解釋所有在神的特殊啟示之外的人（包括那些沒有違犯神的明令之人）都死亡此一事實的，就是所有的人都在亞當裏並藉著亞當有分於違犯了神的明令之罪。[28]

按以上的理解，這幾句話（13～14b）是支持和解釋第十二節末句的：「所有的人都犯了罪」意即所有的人都在亞當裏（他是人類的頭和代表）犯了罪，唯有這個事實足以解釋「從亞當到摩西此期間，連那些沒有違犯神的明確命令的人，也不能免死」的事實。而第十二至十四節（除了 14 節末句）的總意就是：亞當犯罪，就把他所代表的全人類捲入一種罪與死亡的聯合中（作為人類的頭和代表，亞當根本是與人類聯合為一的；但是由於亞當犯了罪，亞當與人類的聯合如今是涉及罪與死亡的）；此事的明證，就是連那些沒有像亞當那樣犯罪的人，也在死亡的權下。[29]

---

27 Murray 1.190 認為這些人可包括夭折的嬰孩，但不是單指他們（參加爾文 97 上；Calvin 113）。Cranfield 1.279（〔上〕393）則認為夭折的嬰孩是特別和例外的個案，保羅一定是只想到成年人。Kline（'Rom 5:13-14' 444）指出，夭折的嬰孩及心智能力極低的人並不是「從亞當到摩西」此期間獨有的。

28 Cf. Murray 1.190-91; Stott 152. 亦參 Benoit, 'Romans 7:7 — 8:4' 17 n.1; 不過，作者（20 n.1）認為，保羅沒有把十分主觀、因人而異的「本性的律法」放在考慮之列，為要使救恩歷史全景的客觀階段顯得更清晰。Kline（art. cit. 444）認為 Murray 及其隨從者對 14b 的解釋「相當古怪」（'rather bizaare'），因為這解釋牽涉夭折的嬰孩和心智能力極低的人。參上註。但正文的解釋並沒有把重點放在這類人身上。

29 Stowers 38-39, 254 認為，保羅在 13～14 節所要強調的是，亞當與基督之類比的要點（一人與眾人的關係）只適用於亞當到摩西此時期。只有在此時期，人的死亡才是由於亞當的不順從；律法頒布後，人們便為他們自己的過犯負責。這話有其真理，但是保羅在下文（15～18 節）的論證，不見得只是限於亞當到摩西那段時期；20～21 節尤其清楚顯示，保羅的視野包括律法頒布之後的時期。

穆爾認為，「從第十三、十四節得出的結論是，所有的人都在亞當裏犯了罪」這種解釋，有一個嚴重的神學問題：在一章十八節至三章二十節（特別留意一 32，更遑論創世記第六章）的事實底下，我們可以假定保羅會認為，在摩西之前的人的罪是不足以使他們被定罪的嗎？誠然，保羅辯證律法的來臨使罪變成更嚴重的事，更「配」受死亡的刑罰（參三 20，四 15，五 20，七 7～12），但是他並不認為律法使人從無罪變成有罪。[30] 不過，這批評並不適用於上文所採納的解釋，因為我們並不認為，第十三節下半所描寫的是亞當到摩西此期間的實在情況（見上面註 14 及所屬正文）。

按葛嵐斐的解釋，第十三、十四節的用意同樣是解釋第十二節末句，但「所有的人都犯了罪」被解作個別地實在的犯罪：儘管在亞當到摩西此期間並無律法，「所有的人都犯了罪」這話仍是真確的，因為即使在該段時期，罪存在於人類當中，人也實在的犯罪（13a），死亡因而在他們身上掌權（14a）。第十三節下半承認一件事實：沒有律法，罪不是有律法時所變成的、那（由律法）清楚地界定、其真正性質（被律法）赤裸裸地顯露無遺的東西（見三 20b，四 15）。[31] 保羅用「不算」一詞，意思並非說罪不歸在人的帳上、不予追究、不歸到他們身上；因為沒有律法、人也死亡的事實（14節）清楚顯示，在這個意義上他們的罪確被記錄於冊。「不算」必須解為只有相對的意義：只能在與有律法時所發生的事比較之下，才可以說沒有律法、罪不算為罪，因為罪並不是後來所變成那完全顯明、定義清晰的東西。[32] 可是，將「不算為罪」這話如此相對

---

30 Moo I 342-43, Moo III 331. Cf. Cranfield 1.279（〔上〕393）；Laato, *Paul* 106.

31 Cranfield 1.282（〔上〕397）：'in the absence of the law sin is not the clearly defined thing, starkly shown up in its true character, that it becomes when the law is present'——活泉 93 意譯為「沒有律法，罪不是那麼明顯；不是像有律法時，罪顯露其真實本性那麼猙獰」。Cf. Cranfield 2.846-47.

32 Cranfield 1.282（〔上〕397）：'not the fully apparent, sharply defined thing, which it became in its

化，[33] 與「算」字原文相當清晰的意思不符（見上面註 10 及所屬正文）；這是葛氏的解釋最大的弱點。

穆爾基本上同意葛氏的解釋，他認為：第十二節（除了末句）申述了罪與死亡的普世性，可是根據猶太人的信仰，沒有律法，不可能有罪，因此也不可能有死亡。針對這項異議，保羅解釋說，即使沒有律法清楚地定義何為罪（13b），罪（13a）與死亡（14）仍是存在且大有能力的。穆爾承認，此解釋把整個重點放在第十三節上半和第十四節，而把第十三節下半貶為可不加理會的旁白，這是此解釋的弱點；因為第十四節開首的反語詞「然而」表示，該節與上文構成強烈對比，而有關的上文只可能是第十三節下半，可見第十三節下半不是旁白，而是保羅的論證不可少的部分。[34] 不過，穆爾認為這個反對理由不及他對上文所採納的解釋所提出的那個神學問題（見再上一段）那麼嚴重。他又建議這樣處理第十三節下半：這話不是總結了標準的猶太教訓的旁白，而是對保羅自己的教訓的異議——保羅自己強調律法是惹動忿怒的（四 15），這可能使人誤以為，只有當人是「在律法下」的時候，他們才可以因他們的罪而受罰。因此保羅在這裏堅持說，事實正好相反：連那些沒有違反神的明令而犯罪的人，也在死的權下。[35] 不過，按此解釋，第十三節下半變成異議者對保羅之教訓的「提醒」；這一點是有疑問的。[36]

[law's] presence'——活泉 93（不大準確地）譯為「不是那麼明顯，也不是那麼猙獰」。Cf. Cranfield, 'Romans 5.12' 339; Thielman, *Paul* 191; Du Toit, 'Contrasts' 186. 後者認為 13b 應譯為 'But sin is reckoned *less stringently* when there is no law'（斜體為筆者所加）。

33 Kline（'Rom 5:13-14' 443）甚至評為把 13b 那句話「隨意地相對化」（'arbitrarily relativizing' what 13b affirms）。（作者的評語包括 14b，但筆者不同意他對 14b 的解釋〔參上面註 24〕，故從略。）

34 Moo I 341, Moo III 330; cf. Cranfield 1.282 (13b 'treated as virtually equivalent to a concessive clause')（〔上〕397）。

35 Moo I 343-44, Moo III 332.

五 12～14b　總結上文關於這幾節的討論，雖然筆者對所採納的解釋也不是百分之百的感到滿意[1]——若有公認令人完全滿意的解釋，這幾節經文所引起的爭議豈不早就止息了麼？[2]——但仍是認為此解釋（與其他的解釋比較之下）最符合文理。此解釋自然地將第十三、十四節（除了末句）視為解釋第十二節末句，得出的結論（所有的人是在亞當裏並藉著亞當而犯了罪）正好是支持該句的相同論點。此解釋亦與第十四節末句可能的含義相符：該句在原文是緊隨著「亞當的過犯」一詞的，因此「亞當乃是那以後要來之人的預像」這話可能提示這樣的意思，就是亞當的過犯與基督的義行構成類比：就如死亡作了王，連那些沒有照著亞當之過犯的樣子而犯罪的人，也在死亡的權下，照樣，義被歸給那些沒有照著基督之順從去行義的人。[3]

五 14c　「亞當乃是那以後要來之人的預像。」

此句回到第十二節原先的題目上，清晰地表明了本段（12～21節）的基本意思。[1]原文以關係代名詞「他」字開始，思高聖經正確地意譯為「這亞當」。[2]「那以後要來之人」原文只是兩個字，更準

36　Moo I 343, Moo III 332: '. . . treating v. 13b . . . as a reminder of Paul's own teaching about the negative effects of the law on the sinful condition of humanity.' Porter（'Romans 5' 672）對另一個類似解釋的評語在此同樣適用：將 13b 視為對保羅的異議、14a 為保羅的回答有兩點困難：（1）δέ 字要解為不尋常地強有力的反語詞；（2）在很多的 diatribe 文章中，ἀλλά（14a）引出的不是講者本身的陳述，而是假設的詰問者的異議。

1　第 14 節那些在亞當至摩西此期間「沒有按照亞當之過犯的樣子犯罪」而死的人到底包括哪些人？Murray 1.191 n.23 不得不承認，對這問題無法提出準確的答案。

2　Moo I 343, Moo III 332 說，對經文通常的兩種解釋，都各有一個嚴重的反對理由（見上段註碼 34 後的正文），使人難於取捨。

3　Murray 1.188. 參五 14c 註釋註 19 所屬正文。

1　Bultmann（'Romans 5' 155）認為本句可用作全段的標題。

2　Louw 2.71 指出，此句不僅是擴充 14a～b 的意思，而是有引介下文的功用，因此 ὅς 的意思不是 'who' 而是 'and he / and this person'（= καὶ οὗτος）。Cf. Hofius, 'Röm 5,12-21' 168.

確地說是分詞加冠詞，直譯只是「那要來的」；而單從文法的角度看，這詞可能是中性的或陽性的。若彬遜認為本句的意思是這樣：亞當是那要來的人（陽性）或要來的處境（中性）——人在律法之下——的預表或預示；換句話說，亞當是那將要來的、生活在摩西律法下的人的預像。[3] 不過，從文理看來，可以肯定這詞只是陽性的，因而得「要來的那一位」（新譯）或「那未來〔的〕亞當」（思高）之意；[4] 所指的不是摩西，而必須是保羅在他處稱為「第二個人」及「末後的亞當」的基督（林前十五 47、45），因為保羅需要在這裏至少暗指基督，才可以有效地引介第十五至十七節所提出的對照；[5] 他不能全無暗示，便在該處一聲不響地拿基督和亞當比較。

「以後（要來）」是單從亞當的角度說的（指道成肉身的基督），抑或也是從保羅的角度說的（指尚未再臨的基督）呢？雖然有釋經者認為答案是後者，[6] 但是前者已足以滿足文理的要求，[7] 這也是絕大部分英譯本的看法。[8] 此釋經者又認為，「要來」的原文有

---

3 Robinson 65. 作者認為此詞的意思甚或可能只是「未來」（'the future'），因這是中性的 τοῦ μέλλοντος 慣常的意思。Cf. K. Haacker, as reported in *NTA* §23(1979)-190: μέλλοντος 所指的是由亞當的經歷所塑造的、後代的人。μέλλω 在保羅書信共用了十四次，詳參《帖前》234。

4 Schlier 166 認為 μέλλων 不是名詞而是形容詞，即 ὁ μέλλων = ὁ μέλλων 'Αδαμ (cf. Wilckens 1.321). 保羅在這裏是使用了詩人特別愛用的、稱為 antonomasia 的修辭伎倆（Cosby, 'Romans 5' 221; Porter, 'Paul' 579），即是以一個描述性的片語代替專有名詞（Rowe, 'Style' 128）。

5 Byrne 184.

6 Davidson, 'Rom 5:12-21' 307. 他的理由似乎是：羅五論基督的工作有一個三重的焦點——過去（15、20 節）、現在（17 節）、未來（21 節），依次代表著 'inaugurated, appropriated, and consummated, eschatology'（315-16）。Cf. Barrett, *Adam* 92; Dunn 1.292（但亦參 1.277）。

7 一些釋經者認為，ὁ μέλλων 相當於福音書常見的 ὁ ἐρχόμενος（例如：太十一 3；可十一 9；路七 19），是彌賽亞的稱號（cf. Lightfoot 290; Leenhardt 141 n.）。但 Cranfield 1.283（〔上〕399）正確地指出，本段的內容本身足以解釋此詞在這裏的出現。

8 I.e., τοῦ μέλλοντος = 'him that was [not *is*] to come' (KJV, RV), 'the one / Him who was to come' (TEV,

這樣的含義：亞當與基督之間的對應情形是神所預定，因而是必須如此的。[9] 可是，即使將此分詞解為指由於神的命定而必須、一定發生的行動，[10] 此詞亦只是強調基督的來臨是神所命定，因而是必然發生的事，卻並不表示基督與亞當之間的對應是「必須如此」的。事實上，此詞在這裏最自然的解釋就是「將要來到的」。[11]

保羅稱亞當為基督的「預像」。原文在聖經以外的基本意思是一次擊打所留下的印痕，從而有「記號」、「模型」、「輪廓」、「像」等意思；它在新約的用法顯示了幾個不同的意思，[12] 在本節的意思是「預像」[13] 或「預表」（現中、新譯）。作為詮釋學的概念，「預表」[14] 所表達的基本事實，就是在兩個歷史實體（包括人、事、物、地方、制度等）之間有具體的平行、相似之處；「預表（者）」（歷史實體一）與「實體（所預表者）」（歷史實體二）[15] 之間的關係是實在的、歷史上的關係；在神的計畫中，「預表」預示將要來的「實體」（尤其是基督所開創之末世性紀元），「實體」則應驗或完成「預表」所預示的。[16] 鄧雅各按「預像」這

NRSV; cf. LN 58.63 / NKJV, NAS), 'the Man who was to come' (NEB). NIV（'the one to come'）則保持原文的模稜兩可。

9　Davidson, 'Rom 5:12-21' 309, 310, cf. 312.

10　Cf. BAGD 501 (s.v. μέλλω, 1 c δ): 'is destined, must, will certainly . . .' 留意此詞典指出，μέλλω + 現在時態的不定詞（如在八 13）才有這種意思；而羅五 14c 不是這種結構。參下註。

11　BAGD 501 (s.v. 2). 參註 8 的英譯。

12　原文名詞 τύπος 在本書另見於六 17；在保羅書信另外出現六次，新約全部共十五次。詳參《帖前》89-90。

13　Cf. KJV, RV ('figure'), NIV ('pattern'), NEB ('foreshadows').

14　即是英文的 'typology', 有別於「寓意」（'allegory'）及「類比」（'analogy'）；參《真理》286-87；Fung, *Galatians* 218. Barrett 105 認為，保羅在本段（五 12～21）所用的不是「預表」（'typology'）而是「類比」（'analogy'）：亞當與基督的處境相似，他們行事的結果也相似。

15　「預表」與「實體」依次即英文的 'type'（NKJV, NRSV, NAS）與 'antitype'.

16　Cf. G. R. Osborne, *ISBE* 4.930*b*, 931*a*.

譯法解釋本句，他認為亞當是基督的預像，是由於二者都是劃時代的人物：二人都是由於所作的一件決定性的事而斷定了所開創之紀元的性質，亦隨之影響了屬於該紀元的人。葛嵐斐按「預表」這譯法來解釋本句，認為亞當造成普世性的毀壞是基督成就普世性救恩的預表。[17] 不過，配合著上文對第十二至十四節（除了本句）的理解，筆者同意另一個解釋：亞當和基督都是一個族類的頭和代表——基督是一切信祂的人的頭和代表，正如亞當是全人類的頭和代表——他們所作的後果都影響到其族類；就這方面而言，亞當乃是基督的預表。[18] 按這種理解，本句（它在原文是緊隨著「亞當的過犯」一詞的）可能還進一步提示這個意思，就是亞當的過犯與基督的義行構成類比：就如死亡作了王，連那些沒有照著亞當之過犯的樣子而犯罪的人，也在死亡的權下，照樣，義被歸給那些沒有照著基督之順從去行義的人。[19] 無論採納哪個譯法，重要的一點是：對保羅來說，決定性的人物不是亞當而是基督；保羅不是說亞當定下了基督所跟從的樣式，他乃是從基督的救贖工作開始，然後在亞當身上看出一些相似的地方。[20] 這講法跟以亞當為「預表」並無衝突，因為在神的計畫中，在前的人物和事件的確預示了在後的人物和事件。[21] 值得留意的另一點是，舊約的人物被新約作者清楚明確地稱為基督之「預表」的，就只有亞當一人；這是合宜的，因為在保羅的思想裏，基督是祂所開創的新人類之代表及原型，就如亞當是他所開創的舊人類之代表及原型。[22]

---

17 依次見：Dunn 1.292; Cranfield 1.283（〔上〕399）。Cf. Moo I 346; 李保羅 150。

18 活泉 92、94。

19 Murray 1.188. 參五 12～14b 註釋總結末。

20 Morris 234.

21 Cf. G. R. Osborne, *ISBE* 4.931*a*: 'The OT authors and participants did not necessarily recognize any typological force in the original, but in the divine plan the early event did anticipate the later reality.'

22 Cf. Bruce 124.

基督與亞當之間其實不但有上述的相似之處，更有極大的分別。[23] 保羅在提出基督與亞當的類似之餘，意欲強調二者的關係並不是一種完全平衡的關係。[24] 為了這緣故，保羅暫時還不要完成他在第十二節未完成的比較，[25] 而是首先詳述基督與亞當這兩位代表性人物之間三點基本的分別（15～17 節），指出基督（或祂所開創的新紀元）如何遠勝於亞當（或他所開創的舊紀元）。

2 基督與亞當的對照（五 15～17）

為了方便討論，我們先把這幾節經文（暫時沿用新和合本的譯法）排列如下：[1]

五 15 只是

15a	過犯不		如恩賜，
15b	若因一人的過犯	15c	何況神的恩典，與那因耶穌基督一人恩典中的賞賜，
			豈不更
	眾人都死了，		加倍地臨到眾人嗎？

23 就是為了這緣故，Hofius（'Röm 5,12-21' 180-81）認為 τύπος 不應譯為「預示」、「預像」、「預表」、「應許」、「先驅者」；其意思必須是「對照」（'Gegenbild'）。不過作者承認，原文此字的這個意思，並無其他的證據支持。

24 Cf. Cranfield, 'Romans 5.12' 329; Cranfield 1.273（〔上〕385-86）。作者批評「對立預表」（'antithetical typology'：Michel 185; cf. 'antithetical correspondence': Davidson, 'Rom 5:12-21' 302; Hofius, 'Röm 5,12-21' 169, 170; Käsemann 153; Wilckens 1.308, 329; L. Goppelt, *TDNT* 8.251-52）這種講法，認為它雖然表明保羅是在以基督和亞當作對比，卻可能使人誤以為保羅看出基督與亞當十分相似，並把二者視為完全平衡。

25 Dahl（'Romans 5' 44）認為，保羅覺得必須在這裏插入第二次的離題話（15～17 節），其心理上的解釋必然是因為在第一次的離題話（13～14 節）裏含有這個思想：基督之前，罪與死所以支配著人類，不純是由於亞當的罪所致，也是由於摩西之後的世代違犯了律法。可是，保羅的重點是在亞當一人，他一次的過犯（15b、16a、b、17a），不是許多人的許多過犯（16c）。難怪 Käsemann 152 認為 Dahl 的見解並無說服力。

1 Cf. Hofius, 'Röm 5,12-21' 167.

五 16a	因一人犯罪就定罪，也不		如恩賜，
16b	原來審判是	16c	恩賜乃是
	由一人		由許多過犯
	而定罪，		而稱義。
五 17a	若因一人的過犯，	17b	何況那些受洪恩又蒙所賜之義的，豈不更要
	因這一人		因耶穌基督一人
	死就……作了王，		在生命中作王嗎？

單就其結構而論，這數節提出了亞當與基督之間**兩個**基本的對比：第一個是在第十五節上半（15a），由下半節（15b～c）解釋。第二個對比是在第十六節上半（16a；「也」字將 16a 連於 15a），由隨後的兩部分加以擴充和解釋（16b～c、17 節；兩部分在原文開首都有「因為」一詞）。[2] 不過，這兩部分不但在內容的重點上彼此有別，所用的句子結構更是顯然不同（16b～c 用「一方面……另一方面」的對比式，17 節用「更」字代表的「輕與重」的論證法），因此下文將會把這兩部分視為兩個對比；即是這數節一共提供了**三個**對比。[3] 與此同時，支持第十六節（= 第二對比）的第十七節（= 第三對比），則同時重述並擴充第十五節（=第一對比）；如此，三個對比互相交織，[4] 一同申述神在基督裏的恩賜遠勝亞當的過犯。（以下對這幾節的解釋請參照上表。）

五 15a　**「只是過犯不如恩賜，」**

「只是」原文為強烈反語詞，意即雖然亞當在某些方面是基督的預表（14c），「然而，二者並不相同，因為」（現中）基督與亞當

2　Cf. Schlier 167; Cranfield 1.284（〔上〕399）；Moo I 347, Moo III 334; Hofius, art. cit. 169.

3　Schlier 168 同樣在這三節看出三個對比。

4　Schlier 169 認為 16b～c 提供了 15b～c 的根據。若是這樣，「互相交織」的情況便更為強烈。

之間有下文（15～17 節）所說三方面的基本分別。[1] **第一個對比**在本節。「過犯不如恩賜」（15a）原文直譯為：「不是『就如過犯〔是怎樣的〕，照樣恩賜〔也是怎樣的〕』」，[2] 簡譯可作「不是『過犯怎樣，恩賜也怎樣』」，重點是在恩賜。因此，和合本譯法的次序應倒轉過來才對：「恩賜不是像過犯那樣的」，[3]「恩賞和過犯是截然不同的」（新譯）；從下半節的內容可見，本句真正的意思是「恩寵決不是過犯所能比的」（思高）。從邏輯的角度看，本句不是十分工整：要不就在「過犯」之後應有「順從」（參 19b）與之對應，要不就應有「審判」或「定罪」與「恩賜」對應；不過，這種要求過分拘泥於形式，尤其因為在這幾節（15～17 節）裏面，與亞當的過犯（及其結果）對應的還不是（參較 18～19 節）基督的作為（及其結果），而是神的恩賜（儘管神的恩賜自然就是基督的作為）。[4] 從辭令的角度來說，原文所用的對比是十分有效的（見註 2）。

本句的「過犯◉」原文不是第十四節所用的「過犯⊕」一字，而是四章二十五節所用的那字。[5] 有釋經者認為，「過犯◉」在這裏是

---

1 如上表所顯示，這三節全部是在 ἀλλά 的規範之下（cf. Hofius, art. cit. 167, 168）。Porter（'Romans 5' 674-75）稱 15～18 節為亞當與基督「不均衡的比較」（'disproportionate comparison'），19～21 節為「均衡的比較」（'balanced comparison'）；筆者認為 15～17、18～19 節依次稱為「對照」及「類比」較為簡單自然。Porter（672）又認為保羅再次被假說的詰問者（'hypothetical interlocutor'）打岔了話題，到 19 節才重述 12 節的發端子句。但詰問者在 15 節出現，這種假設根本是不需要的。

2 <u>οὐχ</u> <u>ὡς</u> <u>τὸ</u> παράπτω<u>μα</u>, <u>οὕτως</u> καὶ <u>τὸ</u> χάρισ<u>μα</u> = 'not as the offence, so also is the free gift' (KJV). 此句的上下兩半長度相若，並有相似或相同的字音（以底線表示），這種現象在修辭學上稱為 *paromoiosis*（Reid 131-32）。Caragounis（'Romans 5.15-16' 144 with 147 n.12）則認為此句的原文結構十分獨特，因此建議將此句視為辭令式問句。參五 16a 註釋註 8。

3 Cf. NKJV / NAS / NRSV: 'the free gift is not like the offense/transgression/trespass'; Reid 119: 'we should not think that the gift is the same as the trespass.'

4 依次見：Bultmann, 'Romans 5' 155; Schlier 170.

5 二字分別是：παράβασις =「過犯⊕」，παράπτωμα =「過犯◉」。後者在本段（12～21 節）另

個「比較弱的字」，所指的不是窮兇極惡的罪；[6] 可是，此字在以弗所書二章一節（「死在過犯罪惡中」〔參 5 節；西二 13〕）不見得有這種較弱的意思，它在以西結書十八章二十六節是指招致死亡的罪，[7] 本書四章二十五節表明，我們的「過犯⊙」的嚴重性足以令致基督被釘十字架。較穩妥的看法是，二字本身可區別如下：「過犯⊕」是指違犯神一項具體明確的命令，「過犯⊙」則並無此種含義，而是與「罪＊」字（12、13 節）相等（留意在 20 節「過犯⊙顯多」被解釋為「罪＊……顯多」），尤其是與三章二十五節所用的「罪※」字相等；[8]「過犯⊙」將亞當的罪描寫為一種偏離正路的「錯步」，一種侵害了亞當與神之關係的惡行。[9] 不過，保羅在本段是拿一些與「過犯⊙」有相同字尾的字作文字遊戲，[10] 因此「過犯⊙」在這裏的意思很可能與「過犯⊕」相同。[11]

康哲民認為，「過犯」在這裏是指亞當一次的過犯及其後果；照樣，「恩賜」是指基督的救贖行動及其一切後果。[12] 可是，此解

外出現五次（15b、16b、17a、18a、20a），在本書另外二次（十一 11、12），保羅書信另外七次（林後五 19；加六 1；弗一 7，二 1、5；西二 13〔二次〕），全部十六次。新約另外只四次（太六 14、15；可十一 25），包括可十一 26 之異文。

6 鮑 1.181（引句出處）；Trench 246 ('sins not of the deepest dye and the worst enormity').

7 這是 Trench（同上）自己指出的。作者認為「過犯⊙」只是有時有上述的減弱意思。

8 二字原文分別是：ἁμαρτία =「罪＊」；ἁμάρτημα 「罪※」。後者在保羅書信另外只出現一次（林前六 18）。參五 15b～c 註釋註 1。

9 Cf. Hultgren 88-89; Cranfield 1.284（〔上〕400）。

10 留意：παράπτωμα（15a, b, 16c, 17a, 18a, 20a）、χάρισμα（15a, 16c）、δώρημα（16a）、κρίμα（16b）、κατάκριμα（16b, 18a）、δικαίωμα（16c, 18a）。Cf. BDF §488(3); Hofius, 'Röm 5,12-21' 171.

11 Byrne 184; Moo III 335. 因此，在這裏強調「過犯⊙」與「過犯⊕」之區別的解釋都是有疑問的。例如 De Boer 166 說：亞當的「過犯⊕」（＝違犯神的明令）真正的罪，就是此舉構成「過犯⊙」（＝拒絕或摒棄神）；cf. Dunn 1.293. Hofius（art. cit. 182）則認為，παράπτωμα 並非與 παράβασις 同義，而是與 13a、20 節的 ἁμαρτία（解為罪行）同義。

12 H. Conzelmann, *TDNT* 9.404 with n.18; endorsed by De Boer 239 n.51, but denied by Hofius, art. cit. 182 n.109.

釋顯然不適用於下文，因為「眾人都死了」是「一人的過犯」所導致的結果（15b；相同的現象見 17a），可見「過犯」這詞本身並不包括過犯的結果之意。將此詞解為亞當一次的「過犯」可使這詞在本段保持一貫的意思（參註 5〔20a 是例外〕）。照樣，「恩賜」的果效是「稱義」（16c），可見「恩賜」並不包括恩賜的果效之意。一些釋經者將「恩賜」解為指基督的作為，視為恩典之工：基督的作為是神的恩典在歷史上的體現。[13] 這樣，「恩賜」便與「過犯」完全對應。不過，這不是決定性的因素，因為下一節的「一人犯罪就定罪」和「恩賜」也不是完全對應；而且「恩賜」一詞在新約其他地方（即是在本節和下一節以外）都是指一種賜予；[14] 本句的下半（15a 下）是由本節的末句（15c）解釋，而該句把本句的「恩賜」擴充為「神的恩典，與……賞賜」；因此，本句的「恩賜」較宜也是解為「恩典的賜予」。[15] 不過，兩種解釋在實質上的分別不大，其實是彼此牽涉的：「基督的作為（視為恩典之工）」正是神恩典的賜予；「神恩典的賜予」所指的正是基督的作為。

五 15b～c　「若因一人的過犯，眾人都死了，何況神的恩典，與那因耶穌基督一人恩典中的賞賜，豈不更加倍地臨到眾人嗎？」

這下半節解釋了神的恩典如何「遠超乎人〔亞當〕之過犯」（15a〔呂譯〕；留意 15b 原文開首有「因為」〔思高〕一詞）。「一

13　Cf. Moo I 348, Moo III 335; Byrne 179; Byrne, 'Pre-Existence' 325; Fee, *Presence* 498. 後者又指出，χάρισμα 在這裏（15a、16c）的用法肯定地證明，此字的主要意思不是「聖靈的恩賜」，而是「恩典的具體表現」。Cf. Barrett 106 ('the act of grace' = 'the actualization of grace').

14　參《羅》1.216 註 5。

15　Cf. Schlier 168 ('Gnadengabe'); Wilckens 1.322. Cranfield（同上面註 9）根據下文「所賜之義」、「稱義得生命」、「成為義人」、「藉著義」（17、18、19、21 節）等詞語，認為 τὸ χάρισμα 特別是指在神面前的「義的地位」。Hofius（art. cit. 187）則強調此詞的意思是「恩典之舉」('Gnadentat') 而不是「恩典的賜予」；他（179）又認為所指的是基督之死（參五 16b～c 註釋註 8）。

人」原文有冠詞，所指的不是任何一個人，而是第十四節所說的亞當；「〔那〕一人的過犯」是指亞當在伊甸園那次的過犯（創三17），[1]這過犯為眾人帶來死亡。[2]「眾人」直譯是「〔那〕許多人」（現中），在此具有其希伯來文相等詞[3]的概括性意思，與「所有的人」（12c）和「世界」（12a）同義，即是指除了亞當以外的「全人類」（當代）。以下兩點支持這解釋：第一，哥林多前書十五章二十二節「在亞當裏眾人都死了」那句話，表達了與本句相似的意思，該句的「眾人」原文作「所有的人」；第二，本章下文第十九節的「眾人成為罪人」與第十八節的「眾人都被定罪」平行，而後者的「眾人」在原文是「所有的人」，指「全人類」（新譯）。這兩點都表示，保羅將「眾人」和「所有的人」交換來使用。[4]

本句（15b）可說是以較簡潔的話總括了第十二節的思想：「就

1　Cf. W. Michaelis, *TDNT* 6.172. 因此，作者認為 παράπτωμα 與 ἁμάρτημα 相等。參五 15a 註釋註 8。

2　若把 τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι 視為表達原因（dative of cause; 中譯多作「因……」），亞當的過犯就是眾人皆死亡的「法律根據或理由」（Murray 1.192）。但此片語較宜視為 instrumental dative（so RSV/NRSV: 'through one / the one man's trespass'; cf. KJV），理由是這片語在 17a 是與 17b 的 διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ 平行而相對的（Moo III 339 n.113）。另一些譯法則模稜兩可：'by the trespass of the one / one man' (RV/NIV, cf. NKJV, NAS). Wallace 694 指出，開首的 εἰ 字不應譯為「既〔然〕」（呂譯），因為這譯法使「句子變成講課而不是對話」；「如果」一詞的作用是，作者根據他和讀者都接受為真確的事實（發端子句），誘導讀者進入歸結子句的論證中。此見解同樣適用於 17a 的 εἰ 字（Wallace 只列出五 17，沒有列出五 15）；參五 17 註釋註 4。

3　οἱ πολλοί = הָרַבִּים. Cf. J. Jeremias, *TDNT* 6.543; Schlier 169.

4　F. Graber, *DNTT* 1.96; J. Jeremias, *TDNT* 6.542. Cf., e.g., Denney 629*a;* Black 83; Bultmann, 'Romans 5' 155. Graber（同上）又認為，本段（12～21 節）有些地方清楚地暗指賽五十三 11～12，這使保羅的「眾人」較可能有希伯來的概括性意思。按 Jeremias（*TDNT* 6.543）的觀察，羅五 16 暗指賽五十三 12e（但參五 16b～c 註釋註 9），羅五 19 暗指賽五十三 11c（參五 19 註釋註 21）。Moo I 366, Moo III 336 n.100 指出，Jeremias（同上 540）謂 οἱ πολλοί 在新約（除了太二十四 12；林後二 17 外）總是有概括性的意思，這話不大準確，因為雖然此詞在羅十二 5 及林前十 17 也是「所有人」之意，文理卻表明那是指有限的一班人。

如藉著一個人**罪**進入了世界，**死亡**又藉著罪〔進入了世界〕，於是**死亡**臨到了所有的人，因為所有的人都犯了**罪**」（原文自譯）。兩者可互相參照。[5] 就句子的構造而論，本句是條件句（15b～c）的發端子句，下一句（15c）則為歸結子句。

上引的中譯法將這歸結子句視為辭令式問句（呂譯同），預期的答案是正面的，但原文的結構並不支持這個看法；[6] 本句乃是一項陳述。「更」字所比較的是亞當的過犯之果效（15b），與神的恩典更大的果效（15c）。[7] 留意在這歸結子句裏面，主詞不再是發端子句的「眾人」，而是「神的恩典……」；這結構上的改變提示，保羅要強調站在主動地位的是神的恩典。「神的恩典」[8] 與「那……賞賜」的關係主要有兩種解釋：若把連起二者的「與」字解為「即是」，「神的恩典」就被保羅解釋為「那……賞賜」，[9] 從而得出「上帝……藉著耶穌基督一人白白賜給許多人的恩典」（現中）之意。不過，鑑於「恩典」一詞在二十、二十一節獨立地（即是沒有連著「賞賜」一詞，參較 17 節）出現，「恩典」與「賞賜」二者較宜視為雖然緊密相連、卻仍是彼此有別的**兩個**項目。[10]「神的恩典」就是神對罪人（和神的選民）絕對（即是無條件）的慈愛和白白

---

5 Cf. Schlier 169. ἀπέθανον 的過去不定時時態提示，死亡的宣判在亞當犯罪後隨即臨到全人類（Moo III 336 n.98）。

6 15c 並無 οὐ（參較林前九 1d）或 οὐχ（參較羅二 26；林前九 1a、b）或 οὐχί（參較羅八 32；林前九 1c）等字。參五 17 註釋註 3 及所屬正文。

7 詳參下面註 26 及所屬正文。「更」字原文為 πολλῷ μᾶλλον. 參五 9 註釋註 2。

8 ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, 參《來》2.383 註 22。

9 I.e., καί = epexegetical. Cf. Michel 189; Schlier 169; Black 83; De Boer 237-38 n.44. Hofius（'Röm 5,12-21' 173 with n.42, 188）則解為「因而」（'somit' = 'consequently'）。參五 17 註釋註 11 及所屬正文。

10 二者也不能視為重言法（hendiadys），意即「神恩典的賜予」，因為原文在「賞賜」之前重複了在「恩典」之前的冠詞（ἡ χάρις . . . καὶ ἡ δωρεά）（Moo I 349, Moo III 335 n.96）。

（即是並非人所配得或可賺取）的賜予。[11]「那因耶穌基督一人恩典中的賞賜」原文[12]有三種解釋：（一）那由耶穌基督一人所賜的「恩典的賞賜」；[13]（二）那藉耶穌基督一人的恩典而來的賞賜；[14]（三）那在耶穌基督一人的恩典範疇裏（參五2）的賞賜；[15]其中以第二個解釋最為自然。

「那藉耶穌基督一人的恩典而來的賞賜」是緊隨著「神的恩典和」等字，因此，這賞賜是神（不是基督）的賜予。[16]在第十七節

---

11 參《羅》1.199。Kuss 235 解為神愛人和賜予人的性情和意向（'Gesinnung'）；Moo III 335 n.96 解為神作工的動機或方式。

12 ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου 'Ιησοῦ Χριστοῦ. O'Neill（'Romans 5:12-21' 185）在 τῇ 字之後補充「順從」一字，然後將 τῇ . . . Χριστοῦ 這整個片語連於隨後的動詞 ἐπερίσσευσεν，得出的意思即是：藉著／由於耶穌基督一人的順從，神的恩典加倍地臨到眾人。可是，（1）τῇ 字最自然的前述詞是 χάριτι, 補充「順從」一詞（此詞在本段要到 19 節才出現）可謂多此一舉；（2）按原文的結構，τῇ . . . Χριστοῦ 這整個片語是緊隨於 ἡ δωρεα ἐν χάριτι 之後，並且由 εἰς τοὺς πολλούς 把它（這整個片語）與 ἐπερίσσευσεν 隔開，因此應視為形容 χάριτι 而不是形容「加倍地臨到」；而且，將 ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι 與隨後的片語分開，使「恩典中的賞賜」一詞的意思變得不清楚。因此，O'Neill 的論點不能成立。Cranfield 1.285（〔上〕402）從本節兩個子句的不同結構理論，同樣達到類似的結論，即是 ἐν χάριτι . . . Χριστοῦ 應連於 ἡ δωρεά 而非 ἐπερίσσευσεν：與發端子句之「眾人都死了」相對應的是歸結子句之「加倍地臨到眾人」，與發端子句之「因一人的過犯」相對應的是歸結子句之主詞「神的恩典與……賞賜」，因此「因耶穌基督一人恩典中」應連於名詞「賞賜」。

13 Michel 189. 作者（n.10）認為 ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι 應視為一個單元，此詞等於 ἡ δωρεὰ τῆς χάριτος（cf. BAGD 261: ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι = 'the gift of grace'; similarly Leenhardt 147 3rd n.）。Cranfield（同上註）指出，若保羅的意思是「由基督所賜的」，χάριτι 之後的 τῇ 應作 ἡ 才對（cf. Hofius, 'Röm 5,12-21' 188-89 with n.157）。

14 Cranfield（同註 12）；Moo III 336 n.97; Hofius, art. cit. 189. Cf. NEB: 'the gift that came . . . by the grace of . . . Jesus Christ'.

15 De Boer 237-38 n.44 認為在這三個可能中難作取捨，三者都可能牽涉在此詞語內。

16 Cranfield 1.285-86（〔上〕402）。Reid 133 認為，這字次表示「神的恩典」是「賞賜」的來源。「賞賜」原文為 δωρεά, 在新約另外出現十次；詳參《來》1.362-63。此字的單數受格在三 23 用作副詞 =「白白地」。F. Büchsel（*TDNT* 2.167）謂 δωρεά 似乎比 δῶρον 更具法律意味，指正式的授與；Käsemann 153-54 認為這看法並無根據。

「那些受洪恩又蒙所賜之義」一語的提示下（「賜」字原文即本句的「賞賜」），本句的「賞賜」是指得稱為義的賜予。穆爾認為，「恩典」一詞就像上文的「恩賜」（15a）一樣，是指基督的工作，視為恩典的作為。[17] 但是在「耶穌基督……的恩典」這詞語內（如在「神的恩典」一詞內），「恩典」可保持其自然的「恩典」之意；[18]「耶穌基督……的恩典」很可能是指基督降世為人成就救贖（三 24）、使罪人得稱為義的恩典（參：林後八 9）。[19]「藉耶穌基督一人」（在原文有「人」字，上一句「因一人的過犯」的原文則並無「人」字），與第十二節的「藉著一個人」（原文也是有「人」字）構成對比；這裏的「人」字受到強調，因為保羅需要在此引介基督為與亞當相對應的「第二位亞當」（參：林前十五 45「末後的亞當」），就如提摩太前書二章五節同樣強調「人」字，表明基督耶穌為要成為神和人之間的中保，就必須「成為人」（現中）。[20]「罪是個『人的問題』，唯有人〔人類的一員〕才能為人類解決這個問題。」[21]

---

17 Moo I 350, Moo III 335. Byrne（'Pre-Existence' 326）認為，保羅用 ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνός（而不僅是 ἐν χάριτι τοῦ ἑνός），正是為要表明基督的作為本身是恩典的作為。

18 關於「神的恩典」和「主耶穌基督／主耶穌的恩典」這二詞在保羅書信的分布情形，可參《帖後》55。

19 Cf. Murray 1.194: 'it is the grace of Christ himself by which he secured our justification'. Hofius（'Röm 5,12-21' 180, cf. 189）認為，「神的恩典」同時是「耶穌基督〔這〕一人〔的〕恩典」，因為被釘十架者是與神聯合為一的。這話本身不錯，但經文最自然的意思是區別神的恩典和基督的恩典。

20 Lightfoot 292. Cranfield 2.837 認為，保羅可能在這裏（羅五 15）想到基督是那要在末日在祂的榮耀中降臨的「人子」，不過此思想沒有明白地表明出來。無論如何，林前十五（20～22、44～49）的重點是在亞當與基督二人本身，羅五 12～21 的重點則是在二人的作為（cf. L. J. Kreitzer, *DPL* 12*b*）。

21 B. Witherington III, *DPL* 110*b*: 'Sin was a human problem that could only be resolved for humanity by a human being.'

相對於亞當的過犯之果效（「所有的人都死了」），神的恩典以及那藉基督的恩典而來的賜予「加倍地臨到眾人」。本句引起的問題是「眾人」該如何解釋。主要的看法有兩種：（一）神的恩典和賞賜「豐富地洋溢到大眾身上」（思高）的意思即是，神的恩典足以游刃有餘地處理整個人類的罪，中斷死亡普世性的權勢，而所有的人都可以把握機會，領受（參 17 節）這豐富的恩典。[22]（二）第十七節表明，本句的「眾人」的意思不是絕對的「所有的人」，而是「許多人」，或是「所有回應恩典之賜予的人」，即是「那些**領受**滿溢之恩典和稱義白白之恩的人」（17 節〔呂譯；楷體為筆者所加〕）。[23] 第二個看法似乎較可取；因為除了第十七節清楚的提示外，本句動詞的過去不定時時態似乎表示，所說的恩典和賜予是實在的臨到了「眾人」[24]（參五 18 註釋最後兩段進一步的討論）。

---

22 J. M. Gundry-Volf, *DPL* 957*b*. Cf. Grounds, 'Grace' 26: 全人類在亞當裏落在審判之下，全人類藉著基督也必須至少獲得「得永生之可能」。作者（27）指著約一 29，三 16；羅五 17～21，十一 32；提前二 6；來二 9；彼後三 9；約壹二 2 等論到神的恩典之普世性的經文說，'it takes an exegetical ingenuity verging on sophistry to deny their explicit universality'（要否定這些經文明言的普世性，非有近乎詭辯的、釋經上之靈巧不可）。作者繼而（正確地）指出（28），恩典之普世性並不等於普世的人都得救（'The universality of grace . . . does not mean universalism!'）；神的恩典為每個人提供了得救之可能，但此可能要成為事實，則有賴人以信心回應。參五 18 註釋註 32 及所屬正文，又註 39。Hofius（art. cit. 190-91）則反對此說；他認為在亞當與基督之類比中，在基督一方的「所有的人」應（像在亞當一方的「所有的人」一樣）解為所有的人，他們將會藉著那「在基督之死及復活中臨到他們的判決」之能力而歸信他們的救贖主。

23 Moo III 336-37. Cf. Ridderbos, *Paul* 340-41. Moo I 348 更清晰的說，這裏的「賞賜」不是指神向所有的人提供的恩典（人可以接受或拒絕），而是有效的、使人實在得救的恩典，這種恩典只限於信徒。此論點值得置疑，因為，如 Pinnock（'Introduction' 16, 15）所指出，若果神的救贖恩典真是為所有的人而設（這是新約許多經文最自然的意思；參上註），而事實上並非所有罪人結果都得救，則唯一可能的結論就是，神在福音裏所提供的恩典並非「不可抗拒」，而是可被接納或拒絕的（參例如：來四 2；徒七 51）。

24 參 ἐπερίσσευσεν 在三 7、林後八 2，及弗一 8 的用法。περισσεύω 在本書另外只出現一次（十五 13）。

不論是按第一或第二種看法，原文動詞的過去不定時時態都可以解釋如下：此時態將神的恩典和賜予在基督所開創的新紀元中延續不斷的「加倍地臨到」眾人的過程，綜合為一個行動，視為一個整體。[25]

「更」字所指的是神的恩典之效能和果效，遠超乎亞當的過犯之效能和果效，[26] 這是必然的事，因為神的恩典和基督的恩典自然是比人的罪有效得多；連保羅所用的文字都可說反映了這種「寡不敵眾」的形勢：負面的一方只是「〔亞當〕一人的過犯」，正面的一方卻是「神的恩典，以及那藉耶穌基督一人的恩典而來的賞賜」。[27] 與此同時，我們不能說「基督事件的正面影響，**在範圍上**遠超乎亞當的負面影響」；[28] 因為亞當的過犯實在使全人類都死亡，神的恩典和賞賜卻沒有實在使全人類得救（除非我們認為保羅持「普世得救」的看法），[29] 即使是神的拯救能力也只是對相信福音的人，才發生功效（雖然這能力是對「所有相信的」都發生功效；一 17）。因此，「更」字所指的「超越」似乎不是在「範圍」

---

25 I.e., ἐπερίσσευσεν = constative/complexive/summary aorist: cf. Bultmann, 'Romans 5' 155; Moule 11. 思高譯為「要豐富地洋溢到（大眾身上）」，這「要」字並不合適。參較五 20b 註釋註 4 所屬正文。

26 Cf. Cranfield 1.284（〔上〕400）：'the infinitely superior effectiveness of the latter [God's gracious gift]'; NEB: 'its effect [the effect of Adam's wrongdoing] is vastly exceeded by the grace of God'. 參上面註 7 及所屬正文。Moo III 337 n.101 雖然說 πολλῷ μᾶλλον 只有簡單的邏輯意義，即「更必會」之意（RSV: 'much more surely'），如在五 9、10 一樣；但作者對 15c 的詮釋（337）實質上承認「更」有「更大的效果」之意：神格外豐盛的恩典有這樣的能力，就是「不但消除了亞當所作之事的效果，而且（正面地）產生生命與平安」。

27 依次參：Cranfield 1.285（〔上〕401-2）；Bornkamm, 'Anakoluthe' 85-86. Bultmann（'Romans 5' 156）認為，保羅的話反映了猶太人的前設，就是善比惡強多了（cf. Michel 189）。亦參五 21 註釋註 14 所屬正文。

28 E. Stauffer, *TDNT* 2.438（楷體為筆者所加）。「基督事件」即是 'the Christ event'.

29 參 J. M. Gundry-Volf（*DPL* 956-61）的討論。作者並不認為這是保羅的立場（筆者同意）。

或「量」的意義上，而是在「質」的方面；如保羅在下文所解釋的，神的恩典和賞賜戰勝了罪與死亡普世性的權勢，以「由許多過犯而稱義」取代了「由一人而定罪」（16 節），又以生命取代死亡：先前是「因一人的過犯，死就因這一人作了王」，如今是「那些受洪恩又蒙所賜之義的〔人〕……因耶穌基督一人在生命中作王」（17 節）。[30]

五 16a　「因一人犯罪就定罪，也不如恩賜，」

本節道出亞當與基督之間的**第二個對比**。本句原文直譯是：「也不是『就如藉著犯罪的那一人，〔照樣〕那恩賜』」，[1] 意譯可作：「也不是『一人犯罪[2]的結果如何，那恩賜也如何』」。和合本似乎是根據下文（16b：「審判是由一人而定罪」）而在本句補充了「定罪」一詞與「恩賜」相對，[3] 但是該句正好表明，亞當犯罪的結果不僅是「定罪」，也包括「審判」，因此在這裏譯為「〔那〕一人犯罪的結果」（思高）肯定是較可取的。本句的「恩賜♀」原文不是第十五節首句（及本節末句）的「恩賜♂」一詞，而是在保羅書信出現僅此一次的一個字；[4] 不過，本句（16a）是與第十五節首句平行，而且本句的下半（16a 下）是由本節的末句（16c）解釋，

30　Cf. J. M. Gundry-Volf, *DPL* 957*b*; Hofius, 'Röm 5,12-21' 189; Wilckens 1.323, 324.

1　καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα. A. Oepke（*TDNT* 2.68）認為 διά 在此（如在 12a〔δι' ἑνὸς ἀνθρώπου〕一樣）是表達原因；但此介系詞可自然地解為「藉著」（'through': NKJV, NAS）。參五 18 註釋註 9。

2　BDF §488(3) 採 ἁμαρτήματος（見五 15a 註釋註 8）此異文，但 ἁμαρτήσαντος 是「較難懂的語句」（the more difficult reading〔此詞的解釋見黃錫木：《經文鑑別》64〕），因此應被採納為原來的（Cranfield 1.286 n.3;〔上〕403 註 123）。保羅選用分詞 ἁμαρτήσαντος 代替名詞 ἁμαρτωλός，因為他所想到的是創三所載亞當那一次的罪行（Hofius, art. cit. 173 n.46）。

3　即是從 16b 補充 κατάκριμα 作為本句的發端子句的主詞（so also Moo III 337）。Reid 135 及 Wilckens 1.324 則從 16b 補充 τὸ κρίμα（「審判」）。

4　二字分別是：χάρισμα =「恩賜♂」，δώρημα「恩賜♀」。後者在新約另外只出現一次（雅一 17）。

因此，「恩賜♀」在此可能與「恩賜♂」同義，保羅選用前者只是為要在字彙上稍作變化，同時引進另一個與「恩賜♂」同字尾的字。[5] 像第十五節首句一樣，本句的重點是在「那恩賜♀」，保羅的意思是「上帝的恩賞」[6] 不是僅與亞當犯罪之結果相等，而是「遠超乎〔那〕一人犯罪之結果的」（呂譯）。[7] 保羅隨即對這話加以解釋。[8]

五 16b～c 「原來審判是由一人而定罪，恩賜乃是由許多過犯而稱義。」

「原來」原文作「因為」（新譯），表示隨後的話是上一句的解釋；這話指出了亞當犯罪所招致的「審判」與神的「恩賜」二者之間的兩點重要分別：[1]（一）二者所涉及的外在環境或情況十分不

---

5 Quek（'Analogy' 111）認為，「恩賜♀」是與 15 節（和 17 節）的「賞賜」（δωρεά）同義（so also Hofius, art. cit. 173 n.43, cf. n.49; Moo III 337 n.104），所指的就是稱義的賜予，而本節末句的「恩賜♂」則有較廣闊的含義。對此說有利的一點是，δώρημα 與 δωρεά 十分相似；可是另一方面，從 16 節的結構看來，16a 是籠統的陳述，16b～c 是進一步的解釋（16b 解釋 16a 上，16c 解釋 16a 下），因此「恩賜♀」（16a 下）的含義應與「恩賜♂」（16c）同樣廣闊，二詞同樣比「賞賜」（δωρεά）有較廣闊的含義。參五 17 註釋註 15。

6 按原文的次序，τὸ δώρημα 是在 16a 的末後位置，與 15a 末的 τὸ χάρισμα 平行。

7 Cf. Cranfield 1.286（〔上〕403「並不相同」未能表達英文原作 'no mere equivalent' 的意思）。

8 Caragounis（'Romans 5.15-16' 145-46）認為，15～17 節並沒有轉離 12 節所開始的、基督與亞當之比較，而是此比較不可少的一部分；15a 和 16a 應視為由 οὐ 字引介的辭令式問句，預期著正面的回答，兩句的意思依次是：「但是那白白的恩賜豈不是像那過犯一樣地運作的麼？……那白白的恩賜又豈不是像罪由那犯罪的一人傳遞下去那樣傳下去的麼？」此見解獲一些釋經者支持（Garlington, 'Romans. III' 285; Porter 278; Porter, 'Romans 5' 672-74; 'Application' 121-22; 'Original Sin' 27-28 n.55）。Porter（第二、三處）進一步認為，這樣，本章便有三個辭令式問句（另一個是 6 節〔參五 6 註釋註 3 所屬正文〕）。可是，16b～c 所用的 μὲν . . . δέ 結構的功用顯然是要指出對比，而 πολλῷ μᾶλλον（15c、17b）的功用也不是強調相似，而是強調超越之意（cf. Thomson 'Romans 5.12-12' 196-97）；因此，Caragounis 的譯法（以及 Porter 基於此譯法的見解）是有疑問的。

1 留意兩個名詞在原文都是有冠詞的；亦留意 μὲν . . . δέ 所引介的清晰對比（參上註）。Schlier

同：**一方面**，神的「審判」，即是祂定罪的判決，[2] 是「由一人而來」（新譯）或「起於一次的過犯」（呂譯）。這兩種譯法依次將原文的「一」字視為陽性或中性。一些釋經者認為，保羅在這裏可能故意模稜兩可，他的用詞可指亞當或亞當的過犯，或同時指此二者。[3] 另一些釋經者則認為，應從上一句（16a）補充「犯罪的人」一詞，而不是預先從下一句（16c）補充「過犯」一詞；此外，文理（尤其是 17 節的結論）支持討論中的詞語總是陽性的看法。[4] 可是，當「一」字顯然是陽性時，原文總是有冠詞的（15b、17a、19b），除非為了明顯的理由不必以冠詞表明該字是陽性（12a〔隨後有「人」字〕、16a〔隨後有「犯罪的人」一詞〕），而本句的「一」字並無冠詞；此外，與本句平行的下一句提到「許多過犯」，合適地與此對照的應為「一次的過犯」（呂譯）而不是「一人」。[5]「過犯」一詞不必從下一句「預先」補充進來，因為這詞在上一節已出現兩次（15a、b）。總括來說，筆者認為應以「一」字為中性，又補充「過犯」一詞，從而得出「由於一次的過犯」之意，[6] 所指的是亞當在伊甸園那一次的過犯。[7]

---

170 認為這兩句應補充的動詞依次是：（τὸ κρίμα）ἐγένετο 和（τὸ χάρισμα）ἐδόθη。

2 κρίμα（見《羅》1.343 註 8）在此 = 'judicial verdict' (BAGD 450 [s.v. 4 a]); cf. LN 56.24, 56.31; Schlier 170; Moo I 351, Moo III 338 n.105; Hofius, 'Röm 5,12-21' 174 n.50.

3 Cf. Dunn 1.280; Thomson, 'Romans 5.12-21' 193-94. 參五 18 註釋註 11 末部分。

4 依次見：Denney 629*b*; Käsemann 153. Cf. Kuss 236; Schlier 170; G. Schrenk, *TDNT* 2.221; Hofius, art. cit. 174 n.51. 對此說有利的一點是，ἐξ ἑνός 在新約另外出現的三次（九 10；徒十七 26；來二 11），「一」字都是陽性的，依次指以撒、亞當和神。參《來》1.158 註 59 及所屬正文。

5 依次見：Murray 1.201 n.33; Cranfield 1.286 n.6（〔上〕404 註 126）。關於後一點，Quek（'Analogy' 112）認為保羅在使用「輕與重」的散文體裁（15 節）後，現在恢復平行的造句法（參五 12～21 註釋引言註 29）。若是這樣，「一」字便必須是中性的。

6 Cf. RSV, NEB, NIV, TEV, NKJV, NRSV, CEV, NAS; Barrett 107; Lightfoot 292; LN（同上面註 2）；Reid 137 n.64; 活泉 95。

7 參五 18 註釋第三段。

另一方面，神的「恩賜♂」（即是恩典的賜予）[8]卻是「由許多過犯而來」（新譯）。上一句的「由」字確是表達原因，但本句的「由」字（雖然原文是同一個介系詞）卻不能照樣解釋。神的恩賜「起於許多次過犯」（呂譯）意即：神的恩賜以「許多次過犯」為其起點，神的恩賜是「在許多罪惡之後」（金譯），是神對「許多過犯」的回應。[9]「在許多過犯之後」不是「雖然我們多次犯罪」之意，[10] 而是指對於人類歷世歷代所積累的罪，神以「恩賜」（基督的救贖行動）作為回應。亞當一次的過犯招來神的審判（定罪的判決），這是完全可理解的（參二 2～3）；但是神以「恩賜」回應人類所積累的「許多過犯」，這實在是超乎人所能理解的奇中之奇。[11]

（二）亞當犯罪所帶來的審判與神的恩賜之間的第二點重要分別是，二者的結果「是截然不同的」（現中）：**一方面**，「審判」（定罪的判決：創三 17～19）是亞當犯罪立即的結果，這立即的結

---

8 16c 的「恩賜♂」不再是 16a 的 δώρημα（「恩賜♀」），而是 15a 的 χάρισμα; 參五 16a 註釋註 6 及所屬正文。Hofius（art. cit. 179）則解為「恩典之舉」（'Gnadentat'），所指的是基督之死（參五 15a 註釋註 15）。

9 依次參：Schlier 171; Wilckens 1.324; Bultmann, 'Romans 5' 156; Cranfield 1.286（〔上〕404）。Schlier（同上）指出，這話實質上的意思即是，神的恩賜所面對的是極困難的工作（其難度遠超乎亞當的「工作」）。J. Jeremias（*TDNT* 6.543 n.40; cf. 544 with n.48）將 πολλῶν 視為名詞而非形容詞（πολλῶν παραπτωμάτων =「許多人的過犯」; similarly Hofius, art. cit. 174 n.54）；他認為 ἐκ πολλῶν 與 ἐξ ἑνός 的平行提示這個意思，此處暗指賽五十三 12e 的希伯來文，這一點更證實此意思。可是，真正的平行並不是在於 ἐξ ἑνός ‖ ἐκ πολλῶν, 而是在於 ἐξ ἑνός ‖ ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων；而且，就算保羅此詞確是暗指賽五十三 12e，也不一定與後者完全相等。將 πολλῶν 視為形容詞是最自然的做法，尤其因為上文已把 ἑνός 視為中性，如此，ἐξ ἑνός (παραπτώματος) 和 ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων 便完全平行。

10 CEV: 'even though we have sinned many times'; 思高的譯法（「人在犯了許多過犯之後」）也可能使人誤以為是 CEV 那個意思。類似的解釋見 Calvin 116; 李保羅 153。

11 Cf. Cranfield, 同上註；Moo III 338; Thomson, 'Romans 5.12-21' 194, 207, 209-10. Wright（'Adam' 37, cf. 38）強調，「在許多過犯之後」一詞表明，基督並不是在亞當開始的地方開始：祂一開始便要處理那由亞當犯罪而引致的「許多的過犯」及其結果（審判、定罪與死亡）。

果引致最終的結果，就是「定罪」。此詞的原文[12]有至少三種解釋：定罪的判決；神的定罪，包括此判決的執行；判決後的刑罰。[13]第一個意思使「定罪」一詞變成與「審判」同義，第二個意思使「定罪」一詞與「審判」的意思重疊，因此第三個解釋最符合文理。亞當的過犯所引致的「審判」不單是神對亞當一人定罪的判決，也是對全人類定罪的判決（參 12d、19a）；這「審判」之後的「定罪」（判決的執行，即是死的刑罰；參：創三 22～24）同樣涉及全人類（參 18a）。

另一方面，神以「恩賜♁」（基督的救贖行動）回應人類積累的罪行，這「恩賜」帶來的結果[14]就是「稱義▽」（參 17b，三 24）。後者的原文不是四章二十五節及本章十八節所用的「稱義△」一詞，而是在一章三十二節指神的「命令」，在二章二十六節和八章四節指律法的「要求」的那字。[15]保羅在此選用了「稱義▽」一詞來表達「稱義△」一詞的意思，大抵是為要繼續他從第十五節首句便開始的一連串相同字尾的字，尤其因為與此詞相對的「定罪」一詞也是這種字尾的。[16]「稱義▽」在此也許是指稱義的行動或稱義的判決，[17]不過，此詞是與「定罪」（即是定罪之判決〔＝

---

12 κατάκριμα, 在本書另外出現二次（18 節，八 1），新約僅此三次。

13 這三個解釋依次見：（1）Hofius, 'Röm 5,12-21' 174 n.52; Thayer 332 (s.v.);（2）F. Büchsel, *TDNT* 3.951-52;（3）BAGD 412 (s.v.); MM 328 (s.v.); Cranfield 1.287 n.1（〔上〕404 註 127）。Hofius（同上；cf. Schlier 171）正確地指出，此判決是死亡的判決。參五 18 註釋註 12。

14 A. Oepke（*TDNT* 2.429）認為在 16、18、21 節以 εἰς 表達的對立是關乎目標而非結果。筆者認為在 16b、c 和 18a、b，將 εἰς 解為表達結果較為自然。

15 二字分別是：δικαίωμα＝「稱義▽」，δικαίωσις＝「稱義△」。

16 見五 15a 註釋註 10。Cf. Schlier 170; Moo III 338 n.108; Hofius, art. cit. 174 n.55. Byrne（'Pre-Existence' 327 n.67）則認為，保羅選用此字的目的，是要把基督事件（'the Christ event'）的雙方面結連在一起——這事件同時是極高的義行和稱義的媒介。

17 依次見：Hooker, *Adam* 29; 及 Lightfoot 292; Leenhardt 147 3rd n.; Murray 1.196; Schlier 171; G. Schrenk, *TDNT* 2.222; Thayer 151 (s.v. δικαίωμα, 1 b).

「審判」〕所引致的結果）對立的，因此這詞較可能是指神的稱義行動所帶來的結果，即是稱義的賜予、得稱為義的狀況、在神面前有義者的地位；下文與此詞平行的「成為義人」（19b）也支持這解釋。[18]

五 17　「若因一人的過犯，死就因這一人作了王，何況那些受洪恩又蒙所賜之義的，豈不更要因耶穌基督一人在生命中作王嗎？」

第十六節的結構（「一方面……另一方面」）已把重點放在基督的一方，這就為本節這第二次的「輕與重」的論證（參 15 節）預備好道路。原文開首的「因為」一詞表示，本節是支持第十六節之論點的（即是神的恩賜與亞當犯罪的結果截然不同，16a）。與此同時，就其內容而論，本節提出了基督與亞當之間的**第三個對比**，此對比可說是重述及擴充第一個對比：本節除了重複第十五節下半（15b～c）的結構和內容外，[1] 還加上兩點重要的意思：第一，第十五節「那藉耶穌基督一人的恩典而來的賞賜」現在被解釋為「所賜

18　Cf. BAGD 198 (s.v. δικαίωμα, 3); Cranfield 1.287 n.2（〔上〕404 註 128）；Moo I 351, Moo III 338 n.108. Edwards 151 則把稱義的結果解為與神復和。但是本段（12～21 節）完全沒有用「復和」的字彙（參較 1、10～11 節）。Garlington（'Romans. III' 288）認為，「稱義▽」所指的不僅是稱義的宣告及其結果（義者的地位），而是全心投入創造主與受造者的關係中。他的理由是（287），δικαίωμα（本節）－ δικαιοσύνη － ζωή（17b）此三組合來自舊約的立約意識，所論的是與創造主的、更新的關係，因此不能限於法庭式之事的範疇。筆者認為這些思想不容易從經文本身看出來。參五 19 註釋註 15 及所屬正文。

1　比較：

17 節	15 節
a　εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι	b　εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι
ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν	οἱ πολλοὶ ἀπέθανον
b　πολλῷ μᾶλλον	c　πολλῷ μᾶλλον
τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς	ἡ χάρις τοῦ θεου καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι . . . ἐπερίσσευσεν
διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ	τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ

之義」；第二，第十五節並無提及「神的恩典，以及那藉耶穌基督一人的恩典而來的賞賜」產生怎樣的效果，本節則顯示，那些領受這恩典和賞賜的人「要……在生命中作王」。[2]

上引的中譯法將歸結子句（17b）視為辭令式問句（呂譯同），預期著正面的回答，但原文的結構並不支持這個看法；[3] 本句乃是一項陳述。「因一人的過犯」重複了第十五節第二句（15b）的同一個詞語，意即「藉著那一人的過犯」；[4] 但該句裏面的「眾人都死了」在本節由更有力的一句話取代了：「〔死就〕藉那一人而掌王權」（呂譯）。原文動詞的過去不定時時態可解為指死亡「取得王權」、「開始作王」，[5] 但是鑑於與此詞平行的、未來時態的「要……作王」並沒有這種「開始、取得」之意，而是把「作王」視為一個整體的行動，[6]「掌王權」的時態較宜解為將死亡（在歷世歷代）掌權的行動視為一個整體，[7] 如在第十四節一樣。[8] 在「因一人的過犯」之後再加上「藉那一人」似乎是多餘的；[9] 但後面這片語是

---

2 Thomson, 'Romans 5.12-21' 195. De Boer 163-64 認為，保羅在 17 節將 15 節法庭式的陳述改寫，為要帶出其宇宙性的意義（'cosmological import'）：「因一人的過犯，眾人都死了」變成「因一人的過犯，**死就……作了王**」；「神的恩典，〔即是〕那……恩典中的賞賜，……加倍地臨到眾人」變成「那些受洪恩，〔即是〕蒙所賜之義的，……更要……**在生命中作王**」。參五 19 註釋註 1。

3 五 15b～c 註釋註 6 的話同樣適用於此處。

4 參五 15b～c 註釋註 2。關於本節開首的「若」字，參同一個註。

5 I.e., ἐβασίλευσεν = ingressive aorist. So, e.g., Michel 190; Morris 236 n.82; Hofius, 'Röm 5,12-21' 172 n.36.

6 Cf. Wallace 566-67 with n.1.

7 I.e., ἐβασίλευσεν = complexive/constative aorist: Cranfield 1.287 n.4（〔上〕405 註 130）；Moo III 339 n.117.

8 參五 13～14b 註釋註 21。Dunn 1.281 則採「或是……或是」的立場。

9 李保羅 153 謂「第 17a 的兩個『一』……是從第 15 節的『一人』跳到第 16 節的『一次』」。筆者認為此語不正確，理由如下：（1）既然「第 15 節的『一』明顯是指『一人』」（同上），而 17a 上完全是重複了 15b 上（參上面註 1），17a 上的 τοῦ ἑνός 也就是指「一人」；（2）既然

與本節末（按原文次序）的「藉著耶穌基督一人」（思高）平行的，因此，加上此片語的功用就是強調本段（12～21 節）的要旨，即基督與亞當之間真正相似之處，是在於一人的行動斷定了其餘的人的命運。[10]

發端子句的主詞是「死亡（作了王）」，但歸結子句的主詞並不是我們可能會預期的「生命（作王）」，而是「那些受洪恩又蒙受所賜之義的〔人〕（作王）」，直譯可作「那些領受『恩典及義的賜予』之豐富的人」。若把原文的「及」字解作「即是」，便得「恩典，即是義的賜予」之意；[11] 但是整個詞語（指「領受」的賓詞）顯然重拾了第十五節末句（15c），因此應（像該句的主詞一樣）視為包含兩部分：「恩典」相等於該句的「神的恩典」，「義的賜予」相等於該句的「那藉耶穌基督一人的恩典而來的賞賜」。這就是說，本歸結子句的「那些……人」所領受的是「豐富」，[12]這「豐富」的內涵有兩部分，就是「恩典」和「義的賜予」。[13]「義的

17a 下的「肯定冠詞 διὰ τοῦ ἑνός，是回應第 16a 的 δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος」的（同上 154），17a 下的 τοῦ ἑνός 就也是指「一人」。（3）17a 下的 τοῦ ἑνός 不但重複了 17a 上的 τοῦ ἑνός, 更是與本節末的 διὰ τοῦ ἑνὸς 'Ιησοῦ Χριστοῦ 平行和對立，因此也是指「一人」。（4）李氏把本節末的 'Ιησοῦ Χριστοῦ 視為所屬格，從而得出「耶穌基督的那一個（行動……）」，又把 17a 下（李氏的 17b）的 διὰ τοῦ ἑνός 視為指過犯，二者彼此平行；但是這做法十分牽強。

10 Cf. Cranfield 1.287（〔上〕405）；Käsemann 155. Reid 139 指出，發端子句以相同的詞語（τοῦ ἑνός）開始和結束，這在修辭學上稱為 *epanalepsis*.

11 So De Boer 159: καί = epexegetical. Cf. Schlier 172; Wilckens 1.325. Hofius（art. cit. 175 with n.59）則解為「因而」（'somit' = 'consequently'）。參五 15b～c 註釋註 9 及所屬正文。

12 περισσεία, 在新約另外出現三次（林後八 2，十 15；雅一 21）。參 15c 同字根的動詞 περισσεύω. Dunn 1.281 認為，保羅在這裏沒有把握機會使用另一個以 -μα 為字尾的字（林後八 14 所用的 περίσσευμα），大抵是由於 περισσεία τῆς χάριτος／τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης 這種配對，比較 περίσσευμα τῆς χάριτος／τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης 更為悅耳。但是嚴格地說，περισσεία 並不是與 δωρεᾶς 相配稱的字，χάριτος 才是，後二字都是解釋第一個字的（見下註）。

13 在 τὴν περισσείαν *τῆς χάριτος* καὶ *τῆς δωρεᾶς* τῆς δικαιοσύνης 這詞語內，斜體字的兩個所有

賜予」意即「所賜之義」；[14] 鑑於上一節（及 18 節）「定罪」與「稱義」的對比，這裏的「義」最宜解為神使人稱義的行動中所賜給人的義者的地位。[15]

歸結子句的主詞並不是與發端子句的主詞「死亡」相對的「生命」一詞，而是「那些領受……的人」；「生命」一詞也不是「領受」的賓詞的一部分，而是與介系詞合成副詞「在生命中」。這種結構上的變化可能是由於保羅考慮到至少兩件事實：（一）由於亞當一人的過犯，死亡就自動地和堅決不變地對所有的人「掌王權」（呂譯）；生命的運行卻只限於那些藉信「領受」神豐富的恩典以及所賜之義的人。（二）死亡是個暴君，所有在亞當裏的人都**在**死亡的權下；生命卻不是個暴君，而是那些領受神恩典的人要**在其中**分享基督王權的那個新範疇。[16]

格片語可視為「表示內涵的所有格」（'genitive of content'; 此詞參 BDF §167）或「解釋性的所有格」（Moo III 339 n.115）。Reid 140 n.74 則（不合宜地）解為「表示部分的所有格」（'partitive genitive'; 此詞參 BDF §164）。Byrne 185 謂這裏的字次倒轉了 15 節的字次；這話不大準確，因為 15c 基本的字次是（1）ἡ χάρις 和（2）ἡ δωρεά,（3）ἐν χάριτι 是附屬於（2）的。

14 I.e., (δωρεᾶς) τῆς δικαιοσύνης = genitive of apposition (Wallace 98, 99; Murray 1.198) or epexegetical genitive (Moo III 339 n.116). Lightfoot 292-93 認為 τῆς δωρεᾶς 一詞十分可疑，此詞原本是 τῆς δικαιοσύνης 的註解或是要取代該詞的。但是此詞有很強的抄本證據支持，其他的異文都可解釋為試圖修正兩個所屬格堆砌起來之現象的結果（cf. Metzger 513）。

15 Cf. SH 141; Murray 1.198; Morris 237; Morris, *Preaching* 256. Barrett 108 則解為或是神所賜的義，或是「從神之義而來的賜予」（τῆς δικαιοσύνης= genitive of author），二者很難取捨，因為任何一個意思都假定了另外那個意思。按 Hofius（'Röm 5,12-21' 175 n.60）的理解，δικαιοσύνη 是指有分於神的救恩，這基本上是罪得赦免，因而被判無罪得生命之意。Ziesler（*Righteousness* 198）認為，「所賜之義」不可能只是一種地位，否則 16 節的意思便是，神賜我們這地位，為要使我們獲判無罪；但判我們無罪就是賜我們這地位，因此保羅的論證變成荒謬可笑的。這解釋似乎假定了 17b 的 δωρεᾶς 是與 16c 的 χάρισμα 同義的；但上文已經指出，後者的含義比前者較廣（參五 16a 註釋註 5）。

16 Cf. Bornkamm, 'Anakoluthe' 87; Nygren 221; Moo III 340. Thomson, 'Romans 5.12-21' 195-96 認為本節結構上的變化是由於保羅故意反映了 15 節的結構。參五 15～17 註釋引言開首的圖表。

侯冠仁認為，本節並沒有將神使人稱義的恩典囿限於信徒的範疇之內，這恩典是延及所有的人的（即 15、19 節的「眾人」和 18 節的「所有的人」）。信徒與非信徒的分別，不是在於信徒會得救，其餘的人則會被定罪，而是在於信徒已被領進新紀元裏，其餘的人則尚未如此；神只是讓信徒先嚐祂為整個被造的世界（包括現今不認識甚或拒絕福音的人類）所預備的。[17] 此解釋沒有嚴肅地正視「領受」一詞的含義，就是只有那些以信心積極地回應神在基督裏的恩典的人（即基督徒；參 11 節：「我們領受了復和」），才能經歷「所賜之義」及「在生命中作王」。[18] 鄧雅各指出，分詞「領受」的現在時態表達了恩典的繼續不斷之性質：越來越多的人領受恩典，那些已經成為新紀元之成員的人亦繼續領受恩典。[19]

那些領受神豐富的恩典及所賜之義的，就「要藉著耶穌基督一人在生命中為王」（思高）。「藉著耶穌基督一人」這片語強調，信徒不是獨立地在生命中作王，而是分享基督的王權和統治（參：提後二 12）。[20] 動詞「為王」原文是未來時態。若把這時態視為所謂「邏輯性的未來時態」，這話便可解為信徒現今的經歷：他們一經接受了義的賜予，便開始「掌王權」（呂譯）。[21] 這動詞較可能

---

17 Hultgren 91-92, 95-96, 144. 參五 19 註釋註 23 所屬正文。

18 Cf. Moo I 351-52, Moo III 340; Byrne 185; 活泉 91-92。Barclay 181-82 認為保羅在本段（12～21 節）論證中的一個「嚴重缺點」，正是在於我們與亞當的關係（我們並無選擇）跟我們與基督的關係（我們自動地選擇與基督聯合）是不同的。

19 Dunn 1.295. 嚴格地說，「領受」的賓詞有兩部分——神的「恩典」和「所賜之義」；「越來越多的人領受」的可同時包括二者，「那些已經成為新紀元之成員的人……繼續領受」的則並不包括「所賜之義」，因為稱義是藉信（指起初信靠基督）而得的。（但鄧氏並不認為「稱義」只是基督徒生命開始的行動；參五 1 註釋註 25 末部分。）

20 Cf. Ziesler 150. *Pace* Reid 140; 作者將此片語視為「耶穌基督之信實」的神學簡寫。

21 So Moo I 353 (cf. Moo III 340 with n.121). I.e., βασιλεύσουσιν = logical future. Cf. Kaye 9; 作者認為六 12 的勸勉就是以此為根據的。參下面註 28（Stott）。Murray 1.198 則認為未來時態所表達的是「在生命中作王」的必然和穩妥（'the certainty and security of the reign in life'）。

是個真正的未來時態，它所表示的意思不是「基督所已經取得的生命，仍待將來才實在地生效」，[22] 而是信徒在永恒的生命中（參 21 節的「永生」）**掌王權**的事，要在救恩全部完成的紀元中才發生，他們現今尚未與基督一同作王（參八 17；林前四 8～13）。[23] 這未來時態的「要在生命中作王」與現在時態的「領受」之間有一種密切的關係：如今領受神豐富的恩典及所賜之義，將來就在生命中作王（參八 30）。[24]「那些領受……所賜之義的人……要在生命中作王」這講法（參 18 節「稱義得生命」）同時表示，保羅假定了義的賜予和永生之間有一內在的關係，就如罪與死亡之間有一內在的關係一樣。[25]

有釋經者認為，「更」字（在本節如在 15 節）所指的不但是基督救贖工作的範圍更廣，也是此工作之效能的**必然性**更強（參 9～10 節）。[26] 第一個意思很不可能是正確的，因為死亡的權勢事實上是延及全人類，但是那些領受神的恩典及所賜之義的人並不是全人類；第二個意思倒是可能的，因為相對於死亡對全人類所行使的王

22 Bultmann, 'Romans 5' 159-60.

23 Cf. Bornkamm, 'Anakoluthe' 87; Denney 630*a*; Byrne 180; Cranfield 1.288（〔上〕406）。I.e., βασιλεύσουσιν= temporal future, or 'eschatological future' (Hofius, 'Röm 5,12-21' 175 n.61). Mounce 144 贊同此解釋，但同時認為另外那個解釋（logical future）也是可能的。Guerra 130 謂此動詞在這裏出現兩次（17、21 節），其用意顯然是要拿亞當的國度與基督的國度作對比。但此動詞的主詞一方面是死與罪（17a〔參 14a〕、21a〔參六 12〕），另一方面是信徒與恩典（17b、21b），卻從來不是「亞當」（這話適用於新約的全部），因此「亞當的國度」這講法並不合適。

24 Hofius（art. cit. 190）指出，本節同時表達了救恩「已濟」的一面（現今已賜下之義）以及「未濟」的一面（將來在生命中作王）。

25 Cf. Byrne, 'Rom 6:1 － 8:13' 561. 按 Wright（'Romans' 195-96）的解釋，「亞當的問題，即是全人類整體的問題的解決方法，本應是以色列的順從／信實」；可是以色列失敗了，這功能結果由基督之死完成：「基督提供了不單是亞當的順從，也是以色列的順從」。Hays（'Romans' 81）一語中的地說：保羅從來有在任何地方這樣說嗎？

26 Davidson, 'Rom 5:12-21' 303-4.

權，神的恩典和所賜之義更必然地使領受的人在生命中作王（參較 15 節註釋末段）。不過，鑑於第十七節與第十五節的密切關係（後一個對比重述和擴充了第一個對比），「更」字較宜解為仍是（如在 15 節）指神的恩典之效能和果效遠超乎亞當的過犯之效能和果效：神的恩典不但以生命的統治取代死亡的統治，更使那些領受神豐富的恩典及所賜之義的人，將來要在生命中[27]與基督同掌王權，得以享受神為他們所計畫的真正的、王者之生命。[28]

五 15～17 斯托得認為，這數節經文所表達關於基督的恩賜與亞當的過犯之間的三點分別是：二人之行動的性質（15 節）、兩個行動立即的結果（16 節）及其至終的結果（17 節）。[1]這種區分法顯然是太過整齊，因為第十五節下半（15b～c）肯定地提到二人之行動的**結果**。穆爾則認為這裏所表達的頭一個對比是程度上的：基督的工作遠比亞當的工作有能力（15 節）；第二個對比主要是關乎結果的：亞當的作為帶來定罪（16b）與死亡（17a），基督的作為帶來義（16c）與生命（17b）。[2] 但是，第十七節和第十五節同樣用了「輕與重」的論證方式，而且第十七節基本上只是重複和擴充了第十五節的對比，因此若第十五節提出的對比是程度上的，第十七節也應如此。事實上，這裏的三個對比最宜按經文所用的不同結構來總結：第一和第三個對比強調，神的恩賜之效能和果效**遠超乎**亞當的過犯之效能和果效（15、17 節）；第二個對比則指出，亞當犯罪所帶來的審判與神的恩賜二者的結果是**截然不同**的（16 節）。這樣

---

27 ἐν ζωῇ 放在動詞 βασιλεύσουσιν 之前，表示受到強調。Hofius（art. cit. 175 n.61）則認為此片語有可能是表達原因的：「由於永生的能力」。但「在生命中」是原文較自然的意思。

28 Cranfield 1.288（〔上〕405-6）。Cf. Schlier 172; Stott 155-56; Stott, *Men* 27（司徒德 23）；不過，司徒德將「作王」解為信徒現今的經歷。參上面註 21 及所屬正文。

1 Stott 154-55.

2 Moo I 347, Moo III 334. 留意穆爾認為 15～17 節只提出兩個對比；參五 15～17 註釋引言註 2 及所屬正文。

從兩方面解釋過基督與亞當迥異之處後，保羅現在就可以提出二人的比較，因為保羅相信，經此解釋，不應有人會誤以為神在基督裏的恩賜僅足以抗衡亞當所造成的禍害，而應清楚明白到，神在基督裏的恩賜是極其豐富，其效果絕不是亞當的過犯所能比擬的。[3]

3 基督與亞當的類比（五 18～19）

五 18 「如此說來，因一次的過犯，眾人都被定罪；照樣，因一次的義行，眾人也就被稱義得生命了。」

保羅現在以兩項平行的陳述（18、19 節）扼要地提出基督與亞當之類比。「如此說來」或「這樣看來」（思高）是保羅的獨特用詞；原文是兩個推理詞連著使用，構成一個強有力的推理詞。[1] 這詞表示本節是根據上文（15～17 節）而得的結論；[2] 較準確地說，本節上半（18a）重述第十二節的主旨（該節是一未完成句子的發端子句），下半節（18b）則補充該節所缺、久未出現的歸結子句，而在這整個過程中，保羅總結了前面三節的內容，只不過該處的重點是在基督與亞當的對照，本節的重點則是在基督與亞當的類比。[3]

---

3 Cf. Schlier 173. Byrne（'Pre-Existence' 322-29）將保羅在 15～17 節的論證與基督的先存拉上關係（尤見 328-29）；筆者認為這觀念（單就羅馬書而論）在八 3～4、32 等處更清楚。

1 ἄρα οὖν, 在新約只見於保羅書信：本書另外七次（七 3、25，八 12，九 16、18，十四 12、19），其他書信四次（加六 10；弗二 19；帖前五 6；帖後二 15）。ἄρα 標示著根據上文推理而得的結果，常用於問句及條件句子的結果子句中（LN 89.46）。按古典希臘文用法，ἄρα 從來不在一句的首位出現，它在這裏的位置是由於隨後有增強此字的 οὖν 字所致（BDF §451[2b]）。

2 如 BDF §481 所指出，若沒有前面數節的解釋，本節是叫人無法了解的。Hofius（'Röm 5,12-21' 169）則認為 ἄρα οὖν 是規範著 18 和 19 節的。*Pace* Barth 61; 作者認為我們若從 12 節立即去到 18 節然後到 21 節，便可明白本段（12～21 節）。

3 Caragounis（'Romans 5. 15-16' 143）正確地指出，18 節的結論是基於 15～17 節的內容。只是此作者認為，保羅延遲了 18 節的陳述，不是（如筆者所採的立場〔參五 14c 註釋末段〕）因為保羅先要指出基督與亞當之間的對比（此作者把 15～17 節視為繼續了 12 節開始的比較〔參五 16a 註釋註 8〕），而是因為他先要在 15～17 節提出支持 18 節之結論的論證：保羅不能從 12 節的

本節原文十分精簡（在這方面尤勝於 15a、16a），既無主詞，亦無動詞。除了開首的「如此說來」以及彼此對應的「就如……照樣」，本節的上下兩半都各由三個介詞片語組合而成，其中第二對是相同的，第一和第三對則是對立的。[4] 有釋經者建議在上半節和下半節依次補充過去不定時時態和未來時態的「發生」一詞，[5] 另有釋經者則認為原文的結構絕不容許我們把一個肯定的字詞（如「結果就……」／「導致……的結果」）補充進去。[6] 另一釋經者認為可依次補充「罪作了王」和「恩典作了王」。[7] 英皇欽定本、修訂本和新欽定本都補充「審判臨到……恩賜要臨到」，這大抵是基於本節的上下兩半與第十六節第二、三兩句（16b、c）的相似之處。[8] 雖然從

發端子句一躍而至 18 節的歸結子句，因 18 節並沒有提出支持此結論的理由（'vs. 18 *asserts*, by way of conclusion, that this is so, but it does not *argue* for it!'）。可是，15～17 節的內容不見得是一些論證（arguments），而是（像 18 節一樣）權威的宣告（assertions）。

Porter（'Original Sin' 29 n.58）以 19（不是 18）節為 12 節的延續，但並無提出理由支持其說（參五 19 註釋註 1）。Thomson（'Romans 5.12-21' 203）則認為重拾 12 節的不是 18 節（也非 19 節，而是 21 節）。他提出兩個反對理由：（1）12 節提及罪與死亡藉著一人延及所有的人，但 18（和 19）節的發端子句並無提及死亡，因而不足以總結 12 節。可是，死亡的思想不是隱含於 18 節的「定罪」一詞內嗎？（Cf. Hofius, art. cit. 169 n.13.）（2）「藉著一個人」在 12 節受到強調，但 18（和 19）節的發端子句內並無與之相對應的片語；18a 的「因一次的過犯」顯然只是與 18b 的「因一次的義行」相對應（同樣的現象亦見於 19 節）。可是，這理由並不恰當；18a（作為發端子句）自然是與 18b（作為歸結子句）互相對應的；但 12 節的「藉著一個人」的思想已隱含於 18a 的「因一次的過犯」內（因為這「一次的過犯」顯然是那「一個人」的過犯），而且兩個片語在文字上亦十分相似（ὥσπερ δι᾽ ἑνὸς ἀνθρώπου, ὡς δι᾽ ἑνὸς παραπτώματος）。因此，Thomson 的反對理由不是決定性的；18a 可合理地視為重拾 12 節的主旨。

4 Ἄρα οὖν

ὡς δι᾽ ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα

οὕτως καὶ δι᾽ ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς

5 A. Oepke, *TDNT* 2.68: ἐγένετο, γενήσεται.

6 BDF §481: ἀπέβη, ἀποβήσεται (εἰς). Cf. NAS; Moo III 342 n.128 (continued) ('there resulted').

7 Reid 143.

8 Cf. KJV, NKJV, RV; followed by Quek, 'Analogy' 117 n.1.

翻譯的角度而言，似乎必須有所補充或改變原文的結構（如中譯），但就其內容來說，這非常濃縮的句子之主旨是不容置疑的：整齊地彼此平行的前後兩半，說明了亞當代表性的作為及其對人類造成的結果（甲），和基督代表性的作為及其對人類造成的結果（乙），此二者互相對應的情形。

「因」字原文作「藉著」。[9] **亞當一方**的序列是：「藉著一次的過犯」，「及於所有的人」，「以致定罪」（原文自譯）。「因一次的過犯」另一譯法是「因一人的過犯」（思高）；這兩種譯法依次將原文的「一」字視為中性或陽性（下一句有同樣的現象）。用以支持後者的理由主要有兩點：第一，「一」字在本節的前後兩節一共出現五次（17 節三次，19 節兩次），全部是陽性的；將本節的「一」字視為陽性，使本節與下一節構成更好的平行。第二，這整段（12～21 節）都是關乎亞當一人及基督一人與眾人的關係，一次的過犯為眾人帶來定罪的事實只有一次（16b）受到強調，除非本句是另一次；「一人」與隨後的「眾人」構成更強的對比。[10] 可是，上述五次的「一」字原文皆有冠詞，本句（和下一句）的「一」字卻是（像 16b 的「一」字）無冠詞的；這現象強有力地提示，本句應像第十六節的「一」字一樣視為中性，所指的是亞當在伊甸園那「一次的」過犯（16b）。[11] 這「一次的過犯」「及於所有的人」的結果是「定罪」：此詞可視為「審判……而定罪」（16b）的縮寫，

9　A. Oepke（*TDNT* 2.68）認為 διά 在本節有趨勢變成表達原因。但此介系詞可自然地解為「藉著」（'through': NKJV, NAS），如在 16a 一樣（參五 16a 註釋註 1）。

10　Cf. Cranfield 1.289（〔上〕407）；Bruce 125; Moo I 354, Moo III 341 n.125. 以本節的 ἑνός（兩次）為陽性的譯本及釋經者還包括：NKJV, NRSV; Leenhardt 148; Kuss 238; Käsemann 156; Schlier 173; Wilckens 1.326; Hofius, 'Röm 5,12-21' 175 n.63; G. Schrenk, *TDNT* 2.221.

11　Cf. Murray 1.199-200, 201 n.33; SH 142; Denney 630*a*; Schlatter 131; Barrett 108; Morris 238; Fitzmyer II 420; NIV, TEV, NAS. 亦參五 16b～c 註釋首段。Dunn 1.283 則認為譯文無法保持原文所容許的模稜兩可（參五 16b～c 註釋註 3 及所屬正文）。

所指的不僅是定罪的判決，也包括這判決（死刑）的執行。[12]

基督一方的序列是：「藉著一次的義行」，「及於所有的人」，「以致稱義得生命」（原文自譯）。再一次，「一次的義行」另一譯法是「一個人的義行」（現中）；[13] 支持上一句的「一」字應視為中性的理由，同樣適用於本句。一些釋經者認為，「義行」原文在這裏如在第十六節末句一樣，是指稱義的判決；[14] 但此詞在這裏是與「過犯」相對的，因此其意思幾乎可肯定為「所行的義」（呂譯）。[15] 如巴列特所解釋的，保羅在這裏選用此詞是為了辭令的緣故：他需要從「義」的字彙中找一個字來平衡「過犯」一詞，而這裏的「義行」一詞顯然是最合適的一個（二詞在原文有相同的字尾）。但此詞一經被選用來指「義行」後，它就不能再（在同一節內）用來指「稱義」；因此保羅在第三個介詞片語內選用了另一個字來指「稱義」，就是四章二十五節所用的那個字（新約僅此二次）。[16]

這「義行」主要有兩種解釋：（一）指基督的整個生命完成了神的要求（參：太三 15）：祂成全律法的方式不單是消極地沒有犯罪（林後五 21），也是積極地（盡心盡性盡意）愛神、愛人（如

---

12 Hofius (art. cit. 175 nn.64, 66) 指出，κατάκριμα 之後可補充 θανάτου 一字。參五 16b～c 註釋第三段。

13 Cf. LN 88.14, 56.34 respectively.

14 Cf. SH 141-42; Morris 239; Morris, *Preaching* 263-64. Hooker 採此立場，並進一步認為這裏的稱義是指基督的被顯為正（*Adam* 30）；而信徒就是因與基督聯合而得稱為義的（34）。但基督的「稱義」（＝得直）與信徒的「稱義」不同（參《羅》1.653 註 32〔一〕）。

15 Cf., e.g., BAGD 198 (s.v. δικαίωμα, 2); G. Schrenk, *TDNT* 2.221-22; Barrett 108; Murray 1.200-1; Michel 191; Schlier 173; Moo I 354-55, Moo III 341 n.127; Bornkamm, 'Anakoluthe' 88. 如 Morris 239 所指出，釋經者的選擇是在於（1）給予此字一致的意思，雖然其結果是本節的對比（「過犯」與「稱義」）並不準確；或（2）接納此字在同一段內（16c、18b）有不同的意思，雖然保羅對此變化並無解釋。

16 Barrett 108. I.e., δικαίωμα =「義行」；δικαίωσις =「稱義△」（參五 16b～c 註釋註 15）。

己），並且順服至死（腓二 8）。[17]（二）這義行只是指基督在十字架上的順服之死（參 19b）。[18]「一」字最自然的意思是指基督受死那一次的行動，唯其如此，「一次的義行」才與亞當「一次的過犯」恰好構成比較（或對照）；與此同時，就其救贖意義而言，基督之死不能與祂順服的一生分割，因為若基督的一生不是完全的，祂的死就不能為人成就救贖；因此「一次的義行」最宜解為指「基督之死，視為祂順服之一生的頂點」。[19] 這「一次的義行」「及於所有的人」的結果就是「稱義得生命」。對應著「定罪」，「稱義」在這裏「可能不只指稱義的行動，也是指稱義之後，在神面前所擁有的公義的地位」。[20]「稱義得生命」原文直譯作「生命的稱義」。此詞的意思不大可能是「由生命構成的稱義」，[21] 而是稱義引致生命，意即稱義的結果是生命，就如定罪的結果是死亡。[22]「稱

---

17 Cf. G. Schrenk, *TDNT* 2.221-22; Murray 1.201; Cranfield 1.289（〔上〕408）。

18 E.g., Hofius, 'Röm 5,12-21' 179, 188; Käsemann 156; Thayer 151 (s.v. 2); Benoit, 'Romans 7:7 – 8:4' 31 n.1.

19 Cf. Bruce 121, 125. 參五 19 註釋註 14 所屬正文。

20 活泉 96（引句出處）；Cranfield, 同上註 17；cf. Schlier 174. Freed（*Paul* 181）將 εἰς δικαίωσιν 譯為「為稱義的過程」。他認為「稱義」一詞原文的後綴（-σις）表示所指的行動仍在進行中，仍在「成為完成」的過程中；他又將「稱義」解為被判無罪，這「稱義」既是未完成的過程，這就表示「被判無罪」只是指著信徒以往的罪而說的。這解釋並無說服力，只是與作者認為信徒的稱義並不保證他們會至終得救這理論相符（參五 9 註釋註 15）。

21 I.e., (δικαίωσιν) ζωῆς = genitive of apposition / epexegetic genitive. Cf., e.g., Lightfoot 293; Bultmann, 'Romans 5' 159; Kertelge, *Rechtfertigung* 263 (cf. 154 n.202); Reid 144 n.84; G. Schrenk, *TDNT* 2.224; MHT 3.214; Zerwick §45; Fitzmyer I 846*b* (§61)（但見下註）。

22 I.e., (δικαίωσιν) ζωῆς = genitive of result. Cf. SH 142; Bruce 125; Cranfield, 同上註 17；Moo III 341 n.126. Kuss 238 意譯為「那保證〔信徒〕獲得永生的稱義」。Hofius（art. cit. 175 n.66）解為表達目的或結果。Fitzmyer II 421（參較上註）解為 'a gen[itive] of apposition, or possibly of direction or purpose (BDF 166)': 稱義包括生命或引致生命（留意 BDF §166 並沒有列出本節為例子）。Schlier 174 認為這兩種解法（epexegetical; genitive of direction or purpose）實質上並無分別。Dunn 1.283 則認為原文所有格的模稜兩可，容許比任何一個特別的意思更豐富的內涵。例如 Ridderbos（*Paul*

義得生命」這詞總結了一項重要的原則：在神的法庭上被判為義，是獲得生命的必備條件，儘管這被判為義有賴審判者的恩典而得。[23]「生命」在此的主要意思是永恒的生命（參 17b、21b）；不過，就如稱義是神在末日審判之判決被提前到現今，稱義的結果（屬天的永恒生命）也是被提前到現今，[24] 以致「生命」在此也包括永生的現今的一面，這現今的一面是以倫理上之義為標誌的（參六 11、13、16、18、19、22、23）。[25]

就是這樣，本節強調兩個對立的事件（一次的過犯、一次的義行）及其至終的結果（定罪、稱義得生命）個別的對應情形，以及兩種結果如何同樣及於所有的人。[26] 本節字面清楚的意思是：就如亞當一次的過犯的結果，是使所有的人都被定罪，照樣，基督一次的義行也使所有的人都稱義得生命。這就無可避免地引起一個問題：「所有的人也就被稱義得生命」這話，是否表示保羅認為普世的人都會得救呢？有釋經者認為答案是正面的：不但本節明白地提出亞當與基督之類比與全人類的關係，本段（12～21 節）全段的主旨也指向普世得救，因為保羅重複地提到，基督不是僅與亞當平行，祂的作為的重要性乃是**遠超乎**亞當的；若罪與死至終勝過大部

181 n.64）解為「帶來永生以及本身包括永生在內的稱義」。Thomson ('Romans 5.12-21' 197-98) 指出，ζωῆς 一字佔本節句末的受強調位置，並且弄翻了上下兩半節結構上的平衡（見上面註 5）。他認為此字可視為隱含於 15a 之對比內的「神學性的不均衡」（'theological imbalance'）之「一字總結」：過犯不如恩賜，因為恩賜引致生命。Garlington（'Romans. III' 289-90）把 δικαίωσιν ζωῆς 解為「新創造的臨在」。

23 Cf. Barrett 108; Bultmann, *Theology* 1.270; Byrne 185.

24 Cf. Barrett, *Adam* 104.

25 Cf. SH 142; Leenhardt 148; Hill, *Words* 151. 亦參五 21 註釋註 20 所屬正文。SH 142 認為，「生命」是稱義的「即時及至終的結果」；Stott 156 則謂本節（如 16 節）提出了亞當與基督之工作「即時的結果」，這話大抵是與「在生命中作王」相對著說的。

26 Cf. BDF §481.

分的人類，則基督的拯救作為便是遠不及亞當使人定罪的作為，而保羅的主要論點亦一掃而空了。[27] 這種「普救論」的立場不能成立，理由如下：（一）第十七節已清楚暗示，只有那些以信心積極地回應神在基督裏之豐富恩典的人，才能經歷「所賜之義」及「在生命中作王」。[28]（二）上文已一再強調，稱義是「藉著信」（三26、28、30，四 5，五 1）；因此，並非所有的人，不管他們相信與否，都得稱為義。（三）人類與基督的關係有別於人類與亞當的關係：所有的人都是「在亞當裏」的，但並非所有的人都是「在基督裏」；「在亞當裏所有的人都死了」（林前十五 22a）確是指全人類，但是「在基督裏所有的人都要復活」（22b）被保羅自己解釋為「〔在基督再來之時〕那些屬基督的〔要復活〕」（23c）。[29]（四）上文亦已明言，神的忿怒在審判之日要向頑梗不悔改的人顯明，這等人要滅亡（二 5、8、12）。（五）保羅顯然把人類分為兩等：「滅亡的人」和「得救的人」（林前一 18；林後二 15；[30] 參：林後四3；帖後二10）；他並不諱言，有些人的結局是「沉淪」（腓三 19，參：羅一 18）。基於這些理由，「所有的人也就被稱義得生命」這話裏面的「所有的人」，很不可能是指無一例外地每一個人。[31]

然則本節「普救論」的語言當如何解釋呢？主要的解釋有三種：（一）「所有的人」一詞確是指所有的人，基督所作的確是為所有的人而作的，「稱義得生命」的恩典確是提供給所有的人，而

---

27 Cf. Boring, 'Salvation' 284-85.

28 參五 17 註釋倒數第三段。

29 參五 12d 註釋註 39。

30 在此二節，原文皆用現在時態分詞，表示這兩等人分別是「在滅亡的過程中」和「在得救的過程中」的人。

31 第一至四點參 Stott 159. 作者隨即（159-62）辯證，至終得救的將會是「大多數」的人（161: 'a majority'）。筆者不認為他的理由極具說服力。

所有的人都受到迫切的召喚去接受神的恩賜；與此同時，本句（「全人類都被稱義得生命了」〔新譯〕）並不防止我們進一步追問，至終是否所有的人都會實在的分享此恩賜。[32]（二）保羅真正的意思是「藉著一次的過犯，**所有的**人都被定罪；藉著一次的義行，**許多**人被稱義得生命」；只不過由於亞當與基督的類比不容許這種表達方式，以致保羅讓他的論證的形式和要點導致他寫出了本節這引起混淆的話。[33] 換句話說，保羅的普救論語言必須按亞當與基督二人個別的代表意義來解釋：基督的義行之果效及於所有屬乎祂的人，就如亞當的過犯之果效及於所有屬乎他的人；所有的人都無一例外地屬於亞當（參 12d～14 節），但只有那些藉著信領受神的恩典和所賜之義的人（17 節，即是一 16～五 11 所說的「信」者），才是屬於基督的（參：林前十五 22～23）。[34] 第二個解釋可能較可取，因為除了此解釋為上引經文強有力的證據所支持外，還有穆爾所指出的一個重要因素：「稱義」的詞彙在保羅的用法裏總是指稱義（神稱人為義，人被稱為義）的行動或信徒所獲賜義者的地位，而不是指基督在十字架上所成就的補贖（特別留意三 21～26 仔細的區別）。[35]

關於本節和下一節的「普救論」語言，還有一個解釋：（三）這兩節論到所有的人都稱義得生命（18b）或眾人都成為義人（19b）的時候，都沒有提到或暗指信心（參較 17 節的「領受」），這似乎表示，保羅此刻不是想到個別的人（這方面的思想

---

32 Cf. Cranfield 1.290（〔上〕409）。See also Schlier 174. 亦參五 15b～c 註釋註 22 及所屬正文。

33 Sanders, *Judaism* 473 ('Paul has allowed the form and force of his argument to lead him into a confusing statement'). Cf. Ziesler 151. Wright（'Universalism' 56*a*）則認為本節的「所有的人」是指猶太人與外邦人。但見五 12 註釋註 32 的評語。

34 Moo II 1134*b*; Moo III 343-44; cf. Moo I 357; Murray 1.203. 亦參五 15b～c 註釋註 23 所屬正文。

35 Moo III 343.

現在退到幕後），而是想到兩種團體性的客觀關係：全人類集體地在亞當裏被定罪，是集體地失喪的；全人類集體地在基督裏得稱為義，集體地得以復原。[36] 如另一位釋經者所說，「如果我們不要第十五節起的那些對比，使剛在此之前的因信稱義的教訓成為無效，我們就必須假定基督與人類有一種雙重的聯合：由於基督的成為肉身、受死與復活是為所有的人，祂是與人類的整體『聯合』的；由於恩典〔在神的一方〕和信心〔在人的一方〕，基督是與教會『聯合』的，而這聯合的方式，使祂的成為肉身、受死與復活在人的身上達到計畫中的目的。」[37] 按這種理解，也許我們可以這樣說：亞當與人類的聯合，使人類集體地（同時也是個別地和實在地）在亞當裏成為罪人，被定罪（19a、18a）；基督與人類的聯合，一方面使人類**集體地**成為義人，稱義得生命（19b、18b）（上引句的第一種聯合），[38] 另一方面則使那些藉信「領受豐富的恩典及所賜之義」的人（17b），**個別地**和**實在地**成為義人、稱義得生命（19b、18b）（上引句的第二種聯合）。可是，若全人類已集體地在基督裏稱義得生命，這和「全人類終必得救」有甚麼實質上的分別呢？[39] 但上文已經指出，全人類終必得救這個結論是不能成立的（見再上一

---

36 Cf. Quek, 'Analogy' 85, 118.

37 Beasley-Murray, *Baptism* 137.「一種雙重的聯合」英文原作 'a double solidarity';『聯合』原作 'solid (with)'.

38 可供比較的是，林後五 18～21 將復和之舉（就神的一方而論）看為已完成的客觀事實。參五 10 註釋第六、七兩段。但該段經文並無暗示（更遑論明言），人類已「集體地」與神復和；因此，復和（就神的一方而論）是已完成的客觀事實，這一點不能用來支持討論中的解釋。

39 Lake（'Atonement' 35）則認為：基督的救贖工作是作為普世性的事實存在著：在基督已完成的工作裏，人是蒙了赦免、與神復和、得了救贖並被恢復原狀（'man is forigven, reconciled, redeemed and restored in the finished work of Christ'）；但基督的工作卻不是自動生效的。作者在下文（41-42）表示他「願意接受」的區別（'a potential / an actual universalism' =「潛在／實在的普救」之別）較為可取：基督在十架上的工作足以救贖全人類，但其應用則有賴人以信心回應；就如有效的治癌藥物被發明了，仍只有服用的人才得痊癒。參五 15b～c 註釋註 22（Grounds 的見解）。

段）。因此，雖然這第三種解釋具吸引力，還是以第二種解釋較為可取。

五 19 **「因一人的悖逆，眾人成爲罪人；照樣，因一人的順從，眾人也成爲義了。」**

本節是與第十八節平行的，但不僅是該節的重述。原文開首的「因為」一詞表示，本節的功用是解釋上一節：本節的上、下兩半依次解釋上一節的上、下兩半。[1] **在亞當的一方**：為甚麼他一次的過犯就使眾人都被定罪（18a）呢？因為藉著那「一人的悖逆，眾人成為罪人」（19a）。亞當的「過犯」現在稱為「悖逆」，這就（比「過犯」一詞本身）更明確地表示，亞當的過犯是違背了神已啟示的旨意。[2]「眾人」與「所有的人」（18a 原文）平行，指亞當以外的全人類，如在第十五節第二句一樣。[3]「成為」原文是被動語態，這詞有兩個可能的意思：[4]（一）若保留此詞的被動意思，「成為△」意即「被……使之成為」，[5] 或「被列為」（新譯）或「被認

---

1 Cf. Cranfield 1.290（〔上〕409）。De Boer 164 認為 19 節解釋 18 節，帶出了該節的「宇宙性意義」（'cosmological import'），就如 17 節同樣地解釋 15 節（參五 17 註釋註 2）。這次的解釋欠說服力，因為有關的詞語（「成為」）可按其法庭式意義理解。Thomson（'Romans 5.12-21' 198-200, cf. 207）認為本節解釋了為甚麼亞當可被視為基督的預像（14 c）（參五 12～21 註釋引言註 23 所屬正文）；但見同上註 26 所屬正文。Porter（'Original Sin' 29）認為本節重拾了 12 節的「就如」；但見五 18 註釋註 3。

2 Cranfield 1.291（〔上〕410）。Cf. G. Kittel, *TDNT* 1.223: παρακοή 在新約總是指不願聽從的結果，即是不順從。這是本段用以指亞當之罪的第三個字：第一個是 παράβασις（14b），第二個是 παράπτωμα（15a）；二者的分別見五 15a 註釋第二段。關於 παρακοή 與 παράβασις 的關係，可參《來》1.113。Dunn 1.284 指出，保羅在此選用 παρακοή 這在保羅書信不常用的字（只二次；新約另外只見於來二 2），部分原因想必是此字與下半節的 ὑπακοή 構成有效的辭令對比（此對比亦見於林後十 6）。

3 參五 15b～c 註釋首段。

4 Cf. BAGD 390 (s.v. καθίστημι, 3): 'be made, become'.

5 Cf. LN 13.9: 'made sinners' (= RV, NEB, NIV, TEV, NKJV, NRSV, NAS).

為」（呂譯）。[6]（二）若認為此詞並無嚴格的被動意思，而只是另一個動詞「成為◇」的代用詞，「成為▽」便只是「成為 = 變成」之意。[7]

跟此詞的意義有關的重要問題是：眾人是如何藉著亞當一人的悖逆而「成為」罪人的呢？一說解為，罪既藉著亞當的悖逆而進入了人類的生命，所有的人（除了耶穌）就都過著有罪的生活，他們自己的犯罪可溯源至亞當的罪；在這意義上，他們是藉著亞當的悖逆而「成為▽」罪人的。[8]可是，人類實在犯罪這個思想並不符合上文多次重複申述的重點：全人類的被定罪和死亡是直接地（不是間接地）歸因於亞當一人（15c、16a、17a）那一次的過犯（16b、18a）。因此，這裏的「罪人」（像下一句的「義人」一樣）較宜視為表達一種關係，[9]即是在神面前有罪人的地位；本句的意思即是，由於亞當是人類的頭和代表，所有的人都被捲入亞當的悖逆之舉，因而被此舉「構成」罪人 =「成為△」罪人。[10]

---

6 Cf. Thayer 314 (s.v. 2): 'to set down as, constitute . . . , *i.q.* [the same as] to declare, show to be'.

7 「成為◇」= γίνομαι. Cf. A. Oepke, *TDNT* 3.445; Dunn 1.284; Cranfield 1.291 n.1（〔上〕410 註 142「同等於 γίνεσθαι 的真實的被動語態」英文原作 'a true passive equivalent of γίνεσθαι', 意即「真正相等於 γίνεσθαι 的被動語態」）。

8 Cf., e.g., Denney 630*b*; Cranfield 1.290-91（〔上〕409-10）。E. Stauffer（*TDNT* 2.438）更明確地認為人的意志因亞當的墮落而變壞了；Manson（*Paul* 43-44）則謂罪在亞當的肉體中找到立足點，而由於全人類是與亞當成為一（個肉）體（'*homosarcic*'）的，罪就從一代到一代保持著這種控制。Michel 186 正確地指出，「肉體」的觀念在本段（12～21 節）完全沒有出現；W. Grundmann（*TDNT* 1.310）也是認為，這裏並沒有「從亞當承襲得來的罪」（'inherited sin'）之教訓。亦參五 12d 註釋第三、四段。

9 Barrett 109. ἁμαρτωλοί 在原文的位置（在 κατεστάθησαν 之前）表示此字受到強調。參下面註 17。Johnson（'Romans 5:12' 302 n.25）則認為「罪人」的意思包括「實在的罪、敗壞和罪咎」。10C f. Murray 1.204, 205; Fitzmyer I 846*b*-47*a* (§61); Moo III 345 with n. 145; Porter, 'Original Sin' 29-30.「被構成（罪人）」= 'constituted (sinners)': Morris 240; Fitzmyer II 421; Stott 156. B. J. Korošak（as reported in *NTA* §32[1988]-241）解為「許多人被〔神〕預先看見要成為罪人」（'many were foreseen to become sinners'）；此解釋聽起來十分牽強（保羅大可以用「預先看見」〔加三 8：προοράω〕

在基督的一方，為甚麼祂一次的義行就使眾人都被稱義得生命（18b）呢？因為藉著那「一人[11] 的順從，眾人也成為義了」（19b）。像上一句的「悖逆」一樣，「順從」一詞表示基督的義行是遵行神所已啟示的旨意。基督的「順從」主要有兩種解釋：（一）所指的是基督在十字架上之死，此舉被稱為「順從」，正因它倒轉了亞當的悖逆。[12]（二）所指的同時包括基督一生「主動的順服」和祂在十架上「被動的順服」。[13] 與亞當在伊甸園那一次的悖逆恰成對比的是基督在十字架上那一次的受死；與此同時，就其救贖意義而言，基督之死不能與其順服的一生分割；因此，「順從」（像 18b 的「義行」一樣）最宜解為指「基督之死，視為祂順服之一生的頂點」。[14]

一詞的）。李常受 1.143（cf. Witness 116）這樣解釋：「有一種非神所創造的成分，已經注射到我們這人裏面，把我們構成罪人。」李常受 2.26 又說：「我們是罪人是因為我們這個人就是由罪構成的」（cf. Witness 397: 'we are sinners because we have been constituted with sin'）。如此，保羅所說的「被構成罪人」（'constituted sinners'）變成了「由罪構成的〔人〕」（'constituted with sin'）！

11　原文在此並無「人」字，在 19a 則有；同一現象見於林前十五 45a、b，也是在亞當與基督之類比中。Quek（'Analogy' 120-21 n.2）認為保羅在此二節的第二句刻意地漏去「人」字，因為基督的「神人二性」似乎使保羅懷疑，採用完全的平行表達方式是否合宜。

12　Cf. Dunn 1.284-85, 297. Cf. also Denney 630*b*; Moo III 344; Mounce 145 n.145; Hofius, 'Röm 5,12-21' 179; Seeley, *Death* 103-4; *Deconstructing* 141. Wright（'Adam' 38）指出，基督的順從不但取代了亞當的悖逆，且是為要解除後者所造成的禍害（'to *undo* that disobedience'）。Johnson（'Rom 3:21-26' 89）則解為「耶穌的信心」，耶穌在十架上之死顯明了「信心的順從」（參一 5，十六 26）。

13　Cf., e.g., Kuss 239; Murray 1.204; Bruce 120-21; Michel 191; Cranfield 1.291（〔上〕410）；Edwards 152; Bornkamm, 'Anakoluthe' 88.「主動的順服」= 'active obedience';「被動的順服」= 'passive obedience'.

14　參五 18 註釋註 19 所屬正文。Longenecker（'Obedience' 145）將 18 節的「義行」和本節的「順從」區別如下：「義行」是指基督「被動的順服」；「順從」是指基督「主動的順服」，就是站在謙卑地降服於摩西律法下的地位上，完成了律法所要求的一切責任，就這樣為所有藉信站立「在祂裏面」的人，把一種正面之義呈獻在神的面前。可是，（1）18 節的所謂「被動的順服」

「成為義」或「成為義人」（現中）是甚麼意思呢？一說認為，藉著基督的生與死，信徒已經與神復和（1～11 節），這使他們成為「義」的，即是重新委身於主和祂的約。[15] 另一說認為「成為義」即是獲得新的生命，此新生命扭轉罪的蔓延。[16] 鑑於上文所採納對與此詞平行的「稱義（得生命）」（18b）及與此詞相對的「（成為）罪人」（19a）的解釋，「義人」的意思是在與神的關係上得稱為義，即是被神視為有義者地位的人。[17] 那麼，眾人是如何藉著基督一人的順從而「成為」義人的呢？對應著上文對「眾人成為罪人」的解釋，眾人「成為義人」的意思即是，由於基督是新人類的頭和代表，祂的順從就被歸到眾人身上，他們就因而被基督的順服之舉「構成」義人＝「成為△」在神面前有正當地位的人。[18]

「成為」原文的未來時態有兩種解釋：（一）這是個真正的未來時態，表示稱義雖然有現今「已濟」的一面（1 節），卻還有「未濟」的一面：至終的稱義仍在將來的審判之日。[19]（二）這是個所謂

的結果也是「稱義（得生命）」；（2）18、19 二節並不構成「整合平行」（synthetic parallelism）句法（*pace* Hofius, 'Röm 5,12-21' 170），因此「義行」與「順從」的意思不必是互相補充的；（3）將基督之死排除於「順從」之外，這做法是牽強的，尤其因為基督若沒有順服至死，祂公義的一生本身是不足以成就救贖的（cf. Bruce 121;《羅》1.652〔一〕）。

15 Cf. Garlington, 'Romans. III' 291-93. 參五 16b～c 註釋註 18。

16 Ziesler 152; cf. Ziesler, *Righteousness* 199; Lightfoot 290. Schlier 174（cf. 175）也是解為，眾人不僅是被「稱為」義人，而是「成為」義人，就如眾人因亞當的悖逆成為罪人。K. L. Onesti and M. T. Brauch（*DPL* 827）似乎也是解為倫理意義的「義」。按李常受 145-46（cf. Witness 118）的解釋，「義」幾乎是「注射」到人體內的東西：「你若把綠色的漆注射到我的血液裏，結果我整個人就被綠色的漆所組織了。……當活神進到我們這人裏面作恩典以後，我們便構成義的了。」

17 Cf. Barrett 109; Bultmann, 'Romans 5' 159; De Boer 238 n.48. δίκαιοι 在原文的位置（在 κατασταθήσονται 之前）表示此字受到強調。參上面註 9。

18 Cf. Calvin 118; Murray 1.205-6.

19 I.e., κατασταθήσονται = temporal future. Cf., e.g., Bultmann, 'Romans 5' 159; Bornkamm, 'Anakoluthe' 88; Kuss 239; Schlier 175; Edwards 153; Byrne 185; Byrne, 'Romans 5:12-21' 29; Giblin, *Hope* 377; La-

「邏輯性的未來時態」，即是就基督來臨那個時間的角度來說，「成為義人」是未來的事；但基督的來臨和「順從」其實已使「大眾都成了義人」（思高）。[20] 本段的文理支持第二種解釋（17b，「所賜之義」是如今就可以「領受」的；參 1、9 節〔信徒的稱義是已作成的事〕）；此外，第二種解釋才符合上述對「眾人如何藉著基督的順從而成為義人」的解釋：他們不是要等到末日才獲得證實為義人，而是藉著基督的順從之舉本身就被構成＝「成為△」義人。[21]

再一次，「眾人也成為義了」這話，是否表示保羅認為普世的人都會得救呢？（一）本節與上一節的平行狀況（尤其因為本節是解釋上一節的）似乎提示，就如「眾人（成為罪人）」（19a）是指「全人類（都被定罪）」（18a，新譯），照樣，「眾人（也成為義）」（19b）是指「全人類（都被稱義）」（18b，新譯）。因此有釋經者認為，這兩節（18～19 節）確是支持普救論的；[22] 至於信者與不信者、在滅亡的過程中與在得救的過程中（林前一 18）的區別只是臨時的；使信徒與非信徒有別的，是神在其奧秘的選召恩典中把聖靈賜給了信徒，這聖靈就是義與和平的新紀元之恩澤的「初結果子」（八 23）；福音所論的是普世的罪人都得稱為義，只不過

---

ato, *Paul* 108 n.182; G. Schrenk, *TDNT* 2.191（218 則認為討論中的動詞同時是「時間性」和「邏輯性」的）。Dunn 1.285 認為這是動詞的未來時態至少一部分的含義。

20 I.e., κατασταθήσονται = logical future. Cf. Cranfield, 同上面註 13; Wilckens 1.328；Fitzmyer II 421; Moo III 345 n.142; Hofius, art. cit. 189-90 with n.161.

21 Δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί 看來是 MT 賽五十三 11（יַצְדִּיק … לָרַבִּים）的回響：耶和華的順命僕人使多人得稱為義（cf. J. Jeremias, *TDNT* 6.543; Bruce 125; Lyonnet, 'Soteriology' 837; Quek, 'Adam' 77-78 n.32）。Hays（'Deliverer' 209）認為羅五 19 肯定有暗指賽五十三 11。若 בְּדַעְתּוֹ 的意思是「藉著他的降服（順服神的旨意）」，這回響便越發清晰；無論如何，保羅似乎將兩個意思揉合為一：基督是末後的亞當（林前十五 45），基督是耶和華的順命僕人。Cf. Allen, 'Romans i-viii' 21; Davidson-Martin 1026*b*; also C. G. Kruse, *DPL* 870 *a-b*.

22 Dunn 1.297 認為有這樣的可能：保羅在其新紀元之異象的影響下，熱心地懷抱這種普世得救的盼望，儘管在另一種情況下，他理性的分析使他有不同的看法（二 8～9）。

非信徒（暫時）不曉得或拒絕這福音而已。[23] 上文已經辯證，「普救論」的立場不能成立（參五 18 註釋倒數第三段）；因此，較可取的做法是（二）區別上一句的「眾人」和本句的「眾人」：「成為罪人」的「眾人」是除了亞當（及耶穌）以外的全人類，「成為義」的「眾人」是信徒[24]（參五 18 註釋倒數第二段）。

五 18～19 藉著這兩項平行的陳述，保羅終於以清晰的表達方式總結了亞當與基督之類比的要點：人類的代表一人所作的，影響了全人類其餘的人；就如亞當（他是舊人類的頭和代表）藉著他的過犯／悖逆，使他與人類的聯合成為一種在「定罪與死亡」上的聯合（19a、18a），照樣，基督（祂是新人類的頭和代表）藉著祂的義行／順從，使祂與屬祂之人的聯合成為一種在「稱義與生命」上的聯合（19b、18b）。這新的「基督之聯合」要終止及取代那舊的「亞當之聯合」，而所有領受神豐富的恩典及所賜之義（17b）者，都可藉此行動而脫離「亞當之聯合」，進入「基督的聯合」之中。[1]

4 律法的地位和功用（五 20～21）

五 20a 「律法本是外添的，叫過犯顯多；」

基督與亞當的類比已告完成，但保羅還有要說的話。按上文的描繪，在整個救恩歷史中，似乎只有空間給兩位人物、兩個開始，就是舊人類的頭和代表——亞當，和新人類的頭和代表——基督，以色列及其律法則並無提及。因此保羅要在這裏提出並回答一個問

---

23 Cf. De Boer 174-75. 參五 17 註釋註 17 所屬正文。

24 So, e.g., Cosby, 'Romans 5' 224; Morris 240; 淺釋 55。參金譯：「眾人成為罪人……許多人成為義人。」Schlier 175 則解為「按基督之作為的用意來說」是眾人都成為義人。

1 Cf. Bruce 120.「基督之聯合」= 'Christ-solidarity';「亞當之聯合」= 'Adam-solidarity'.「基督之聯合」假定了第六章所闡釋的「（信徒）與基督聯合」（union with Christ）；參六 11 註釋倒數第二段。

題：在他剛描寫過的救恩方法裏面，摩西的律法佔甚麼位置？猶太神學有這樣的思想：神在西乃所頒賜的律法使以色列（代表著真人類）與神恢復正當的關係，因此，作以色列的成員就能確保至終得救，脫離亞當之罪的禍害；在所謂法庭式的、啟示文學末世觀裏，律法就是達致（德性上之）義的方法，這義使人在末日得稱為義，可以領受永生為賞賜。[1] 明乎此，保羅在這裏的問題就更是無可避免的了。

「律法」原文並無冠詞，莫理斯因此認為所指的是籠統的律法。[2] 但是鑑於本節上半與加拉太書三章十九節的相似處，「律法」在此肯定與該節（有冠詞）的「律法」有同樣的意思，而該節的文理（19d、16～17 節）清楚顯示，所指的是摩西的律法。「外添」原文在加拉太書二章四節（新約僅此二次）是貶義的「潛入」（思高）、「混進來」（新譯、現中）之意；一些釋經者認為此詞在本節也是「偷偷地混進來」之意。[3] 可是這意思肯定是不對的，因為律法是在西乃公開地並榮耀地頒布的[4]（參：林後三 7～11；加三 19d；徒七 38、53；來二 2）。此動詞的意思也不大可能是「進到……之間」，即是「在亞當與基督之間進來」，因為摩西律法的時期跟亞當與基督之類比無關。[5] 動詞在這裏的意思只是「進（入、來）到一

1　關於猶太神學，依次見：Garlington, 'Romans. III' 286, 294; De Boer 167. Cf. Hofius, 'Röm 5,12-21' 202-3. Jeremias（'Gedankenführung' 148; cf. Hofius, art. cit. 199）認為 20～21 節是保羅對一項沒表達出來的異議之回答，此異議在加三 19 表達了出來：「這樣說來，律法是為甚麼有的呢？」

2　Morris 241 n.99. Cranfield 1.291 n.3（〔上〕411 註 144）對這種做法評為「完全沒有正當的理由」（'quite unjustified'）。參《羅》1.365。

3　Cf. Byrne 185 ('slip in surreptitiously'); Cosby, 'Romans 5' 224 ('*sneaked* in'); Barrett, *Paul* 153 ('slipped into'). 原文動詞是 παρεισέρχομαι. Dunn 1.286 認為保羅故意選用此字（他本可以再用 12 節的 εἰσ-έρχομαι），正是為要表達貶抑之意。NEB 譯作「闖進來」（'intruded'）。

4　Morris 241 n.100.

5　依次見：Dinkler, 'Romans 9-11' 112*b*; Quek, 'Analogy' 123 n.1. Hofius（art. cit. 199）也是反對上述

種已存在的情況的旁邊」，[6] 即是進到亞當的罪所造成的局面中；[7] 按這種理解，此動詞在這裏並不含貶義，也不表示律法有次一等的地位，而只表示律法是「後加」的（思高），是在亞當犯罪後，在摩西的時候才加進來的。[8]

「法律本是後加的，是為增多過犯」（思高）這譯法，把原文的第二個動詞視為及物的，即「過犯」是「增多」的賓詞，其主詞是「律法」。鑑於同一個動詞在下半節肯定是不及物的，「增多」在此很可能也是不及物的，即其主詞是「過犯」，並無賓詞。[9] 不過，兩種理解實質上的分別不大。譯為「叫」的原文連接詞有三種解釋：（一）此詞表達結果：律法出現，「結果過犯就多了。」[10]（二）此詞表達目的；[11] 不是神賜下律法的唯一或至終的目的，而

的譯法。H. Balz（*EDNT* 3.37*a*）的譯法合併了上述兩個意思：'the law *slipped in between* [Adam and Christ]'. 當然，就事實（不是就動詞本身的意思）而論，Boers 154 這話是對的：「在羅馬書……律法不是在給亞伯拉罕的應許及其實現之間進來，如在加拉太書〔三 15～19〕那樣，而是在亞當的過犯與基督的順從之間〔進來〕。」

6 SH 143 ('came in to the side of a state of things already existing'); cf. J. Schneider, *TDNT* 2.682 ('entered in alongside'); Thayer 487 (s.v. 2: 'to enter in addition, come in besides').

7 Thielmann 100-1 認為，保羅用這詞時，很可能是想到律法進到以色列人在何烈山犯罪的情況，此詞描寫了律法對那些在山腳正犯罪中的人的「突襲」。此解釋欠說服力。

8 Cf. Cranfield 1.292（〔上〕412）；Wilckens 1.329; Hofius, 'Röm 5,12-21' 200-1. Moo III 346-47 則認為此動詞並非完全中性的。

9 原文為 ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. 兩種譯法分別參：RSV, NEB, TEV（transitive）及 RV, NIV, NKJV, NRSV, NAS（intransitive）。πλεονάζω 在保羅書信另外出現六次，除了一次是造因式用法（帖前三 12，主詞為「主」），其餘皆為不及物動詞（詳參《帖前》265-66），這一點也支持正文所採的立場。Cf. Lightfoot 293; *EDNT* 3.102*b*; Cranfield 1.293 n.1（Cranfield〔上〕413 註 153）。

10 活泉 96。參金譯；NRSV ; Luther 82; Philipose, 'Romans 5.20'. I.e., ἵνα = 'ecbatic, or consequential' (Black 84).

11 如大多數的英譯本。I.e., ἵνα = final. Cf. Moule 143; Hofius, art. cit. 201. Michel 192 稱此詞所表達的為「神一個隱藏的目的」。G. Delling（*TDNT* 6.264）說，只有得稱為義的人才可以看見這目的。

是一個居中的目的，意即先要由律法叫過犯增多，然後才由恩典把過犯消除。[12]（三）此詞同時表達目的和結果：[13]在神是全能者的強烈信念下，希伯來人可以從「神所賜的律法有某種果效」這思想，輕易地一躍而至「這果效是在神的意圖中」的思想；這裏所說的結果是按照神的目的而產生的結果。[14] 這個解釋也許最可取，因為原文連接詞主要的用法是表達目的，而結果的思想則與下一句（20b）「罪……顯多」的陳述相符。

「過犯」原文是單數的，且有冠詞；這結構可視為表達「過犯這一類東西」或把過犯「集體性地」視為一樣東西。[15] 由於律法是頒給以色列的，「過犯」所指的就是以色列集體性的罪，[16] 即以色列的罪視為一個整體。律法的出現，是如何「叫過犯增多」（新譯）的呢？換言之，「增多」是甚麼意思？這問題有多種答案，舉例如下：（一）律法被賜下，是要增加人對罪的意識和知覺。[17]

---

12 Cranfield 1.292-93（〔上〕412-13）（參五 21 註釋註 1）；cf. W. Gutbrod, *TDNT* 4.1074 n.239; Whiteley, *Theology* 80. 李常受 177 謂：「保羅說，律法進來是叫過犯增多，意思是叫過犯大量地增加。因此，聖經指明律法不是給我們來守的，而是給我們來犯的」（參 176；Witness 142）。這結論不能成立，因為雖然「過犯增多」是人違犯律法的結果，神的旨意卻不是要人「違犯律法」（參三 31，八 4，十三 8～10），二者不可混為一談。

13 Cf. Wallace 473-74; De Boer 239 n.49; Zerwick §353.

14 依次見：Weima, 'Evaluation' 234; BAGD 378 (s.v. ἵνα, II 2). Cf. W. Gutbrod, *TDNT* 4.1074.

15 I.e., τὸ παράπτωμα = generic or collective singular (cf. BAGD 621 [s.v. 2 a b]; Kuss 240; W. Michaelis, *TDNT* 6.172). SH 143 認為，保羅似乎是故意選用此字，為要提醒我們，所有違犯神明令之罪都是（因這性質而）重複了亞當的罪。Hübner（*Law* 80）根據此字的單數而辯證，這話的意思不是指律法使罪行（複數）增多，而是使「超個體〔trans-subjective〕的罪」（20b 的 ἁμαρτία）的權勢增加（類似的看法見 Räisänen, *Law* 144）。Gundry（'Grace' 27 n.73）指出，此說不能成立，因為第六章表明，罪的超個體的掌權是顯明於個別的人的犯罪（留意六 12 的「私慾」原文是複數的）。其實 Hübner（同上）自己也承認，罪（'sin'）的增多乃是罪行（'sinful deeds'）成為故意違犯律法之事的結果。

16 Reid 147.

17 Brauch, *Sayings* 35, 36; Brauch in Brauch-Davids, 'Romans' 550-51 (esp. 551*a*). 這可稱為律法「認知

（二）律法使罪的「量」增多；因為律法提供機會給人違犯許多明確的命令。[18]（三）律法將不自覺的惡行變成自覺的過犯（參四15）。[19]（四）律法挑動人悖逆的本能，將犯罪的潛力變成實在的罪行＝過犯（參七5、8、11）。[20]（五）律法強化了亞當的罪：律法並沒有把以色列從人類中提升至超乎其餘的人的地位，只是以強烈的探射燈光顯示了以色列也是「在亞當裏」，是「屬肉體的」，是「已經賣給罪」的；神賜下律法的（隱藏的）目的，正是要在以色列中將亞當的過犯帶到它的頂點。[21]（六）「增多」包括兩方面的意思：一是量的增多，二是程度上的加強——律法將不自覺的惡行變成自覺的過犯；「律法來了，人知道甚麼是神所喜歡的，仍然不肯去行，如此就顯出他的過犯更為可惡。」[22] 在這前提下，穆爾認為保羅的重點是在「質」的增加，即是律法的出現加強了罪的嚴重性。[23]（七）「增多」有兩方面的意思：律法顯明罪（參三20），又使罪變為更嚴重的過犯（參四 15）；可能還有第三方面：律法誘使人故意違犯神的命令（參七5、7～11），因而增加罪的量。[24]在這些

性」（cognitive）的功能。

18 BAGD 667 (s.v. πλεονάζω, 1); Bruce 126.

19 Cf. Calvin 119; Lightfoot 294; SH 143; Hunter 61; Barrett 118; Furnish, *Theology* 140; Thielmann 192; Thielman, 'Romans 5-8' 181. 此可稱為律法的「轉換」（converting）或「定義」（definitional）功能。

20 Cf. Denney 631*a*; Murray 1.208; Ziesler 46, 152, 176; W. Grundmann, *TDNT* 1.310; Hellholm, 'Romans 6' 140. 這是律法「造因式」（causative）的功能。

21 Wright, 'Romans' 196, 200.

22 鮑 1.188。即是律法這種「強化」（intensifying）功能是由於其「轉換」（converting）的功能。

23 Moo I 361, Moo III 348; Moo, 'Fulfillment' 340; cf. Morris III 348.

24 Cf. Cranfield 1.293（〔上〕412-13）。按這種理解，律法就同時具有三種功能：cognitive, converting/intensifying, causative. 參 Cranfield 2.847 所提的兩個意思（iii + iv）：律法使罪成為更嚴重的過犯，律法使人犯罪更多。Hofius（'Röm 5,12-21' 201-2）謂「增多」有量和質雙方面的意思，但其解釋則是上述的第四種解釋。

解釋中，第四種（亦即是第七種解釋所說的第三方面）似乎最為文理所支持：因為與「叫過犯增多」平行和對應的「恩典就更加增多了」（20b，新譯）所指的，不是僅對恩典的強度之主觀認識的增加，而是（至少主要是）恩典的量客觀的增加，因此，「叫過犯增多」亦很可能是指律法誘使人犯罪，因而增加了罪的量或頻密的程度。如此，本節就像七章五節、八至十一節一樣，把「造因式」的功能賦予律法。[25]

五 20b　「只是罪在哪裏顯多，恩典就更顯多了。」

「只是」意即「但是／然而」（思高／新譯）。「罪」字與上半節的「過犯」同義。[1] 如在上半節一樣，「顯多」原文是「增多」（新譯）。「在哪裏」也許是指人類失喪無望的景況，「增多」意即亞當一次的過犯繁衍為他後裔的「許多的過犯」（16c）。[2] 但「在哪裏」很可能是特指「在以色列」：因為律法是頒賜給以色列的，而以色列人的歷史說明了他們如何三番四次的違犯了神的律法；[3]「增多」原文的過去不定時時態將這整個歷史過程綜合為一個

25　Weima, 'Evaluation' 232-33; Schreiner, *Law* 74; Thielman 101; Ridderbos, *Paul* 150. 在七 5、7～11 的事實底下，上述第二種解釋顯得不足（不夠徹底）。Dunn（'Romans' 469）認為本節所提出的問題只在七 7～八 4 才獲得處理，因此本節必須根據該段來理解。

1　Cf. W. Michaelis, *TDNT* 6.172; Dunn 1.287; Hofius, art. cit. 176 n.72. 像 τὸ παράπτωμα 一樣，單數的 ἡ ἁμαρτία 是集體性的用法。參五 20a 註釋註 15。

2　依次見：Hofius, art. cit. 203; Schlier 177.

3　Cf. Thielman, *Paul* 192; Wright, 'Adam' 39; Moo I 362, Moo III 349; Cranfield 1.293-94（〔上〕413-14），2.830. 葛嵐斐認為保羅所想到的是罪的增加的頂點：以色列民拒絕神的彌賽亞，將祂交付給異教徒；代表異教世界的彼拉多則為求私利而屈枉正直，以當時最可惡的方法把祂處死。Wright（同上；cf. 'Romans 8.1-11' 207-8）認為保羅如此相信：神賜下律法的目的，正是要把罪引到以色列身上，叫罪在神的選民中間擴張（七 13～20），為使罪因而被引到以色列的代表（基督）身上，並在十字架上被對付（八 3）。換句話說，神把律法賜給以色列，其目的是叫人的罪惡強烈地集中在以色列身上，然後在以色列的彌賽亞身上有效地對付這罪惡（Byrne 181-82, cf. 186）。Hofius（art. cit. 205）則認為，οὗ 只是表達了那隨著基督恩典的作為而來的、史無前例

行動。[4]然而，神的恩典「更加增多」（新譯）也是在以色列，因為這「更加豐富」（金譯）的恩典是藉著彌賽亞基督的工作顯明的，而「基督……是出自他們這一族」（九5，新譯）。原文動詞的過去不定時時態表示，神的恩典「更加增多」的行動已經藉著基督的來臨完成了，儘管這行動的後果在基督所開創的新紀元中繼續不斷地顯明出來。[5]

神的恩典被描寫為「更加增多」，[6]也許可以從三方面解釋：第一，以色列不僅是像其餘的人類一樣，因亞當的墮落而受制於罪惡與死亡，而且是因擁有律法卻違犯律法（參二 23、27）而「過犯增多」；因此，以色列需要有「格外豐富」（思高）的恩典來抵消這增多的過犯。[7]第二，基督所成就的救贖不是單為以色列民，也是為其餘的人類（參三 22，十 12，十一 32）。在這兩方面，「更加增多」是指量的增多。第三，神的救贖恩典游刃有餘地消解了亞當犯罪所造成的禍害，以及因以色列違犯律法而增多的罪，把（信主的）罪人恢復到「稱義得生命」，甚至要「在生命中作王」（參五 15c、18b、17b）的地步；在這方面，「更加增多」是指恩典之豐富及有效的程度。[8]下一節再度申述這方面的思想。

的劃時代的改變（比較羅九 26 的 ἐν τῷ τόπῳ οὗ . . . ἐκεῖ . . .）。

4 I.e., ἐπλεόνασεν = constative/complexive/summary aorist.

5 參較五 15b～c 註釋註 25 所屬正文。

6 ὑπερπερισσεύω 在新約另外只出現一次（林後七 4）。此複合動詞由 περισσεύω（三 7，五 15，十五 3）加上前置詞 ὑπέρ 構成。Lightfoot 294（cf. Robertson, *Pictures* 4.360）解釋這是個很強的字：「增多」（πλεονάζω, 20a）是比較級，「加倍地臨到」（περισσεύω, 15c）是最高級，ὑπερπερισσεύω 是雙重的最高級。Cf. F. Hauck, *TDNT* 6.60.

7 Cf. Dahl, 'Romans 5' 44. H.-H. Esser（*DNTT* 2.117）提及「雅巍作者」的神學思想：在罪的增多之後，就是恩典的更加增多；洪水之後是挪亞之約（尤其是創八 21、22），巴別塔之後是叫萬國得福的、亞伯拉罕之約（創十一、十二）。

8 LN 78.34 認為 ὑπερπερισσεύω 所指的不是量的增多，而是豐富的程度。

保羅在此提及律法的原因在上文已有交代；[9]按保羅在本節的解釋，律法使過犯增多，因此，律法並不能給人抗拒罪的能力，也不能限制罪的力量，更遑論控制罪和破壞罪的權勢；律法也更不能為罪人打開通往生命之道，使他獲得生命（參：加三 21b），律法並非如何可得永生這問題的正當答案。[10] 與此同時，律法顯明了罪的力量如何鉅大（詳參第七章），因而襯托出神的恩典是如何浩大。[11]

五 21 「就如罪作王叫人死；照樣，恩典也藉著義作王，叫人因我們的主耶穌基督得永生。」

原文開首有連接詞，思高聖經譯為「以致」（呂譯同），即是將此詞解為表達結果。不過，此詞與上一節的「叫」字相同，因此很可能有同樣的意思，即是同時表達目的和結果；只是該節所說的目的是神賜下律法的目的（20a），這裏所說的則是「（罪在那裏增多，）恩典就更加增多」（20b，新譯）的目的。[1] 這目的（和結果）就是，以「恩典……作王」取代（了）「罪作王」。這是本段（12～21 節）最後一次用「就如……照樣」這些相關連接詞，以總結舊新紀元的比較（參 19、18、15 節）。

「罪作王」（像 12 節的「罪進入了世界」一樣）是擬人化說法，單數的「罪」字是指罪作為一種力量（如在五 12a 一樣）。[2]

---

9 參五 20a 註釋首段。

10 Cf. Michel 192; Käsemann 158; Hofius, 'Röm 5,12-21' 202, 206.

11 Cf. Cranfield 1.270（〔上〕381）。

1 Hofius（art. cit. 204）正確地強調，21a 的 ἵνα 只是表達「恩典就更加增多」的目的（和結果），就如 20a 的 ἵνα 只是表達「律法是後加的」之目的（和結果）。這就是說，21 節並不是「律法是後加的」之最終目的（Cranfield 對 20a 的解釋〔參五 20a 註釋註 12 所屬正文〕似乎有此含義）。

2 參五 12 註釋註 22 所屬正文。Kaye 43-44 質疑此種解釋，他提出三點：（1）在本段，「死亡」和「恩典」同樣被描寫為「作王」（14 節、17a；21b）；（2）「罪」字在 13 節顯然是指罪行；（3）本章所呈現體裁上的變化，是朝著較個人化的方向。他由此下結論，本章把「罪」擬人化

「叫人死」原文直譯是「在死中」（呂譯）。這片語主要有三種解釋：（一）死亡是與罪不能分開、無可避免之結果及伴隨物。[3] 但這並不是原文介系詞最自然的意思；若保羅的意思是罪作王「叫人死」，他大可以用與「得永生」相同的介詞結構。[4]（二）一些譯本翻作「藉著死／藉死亡」（新譯／思高），意即罪是「藉著死亡」（現中）來行使它的王權；這樣，此片語便與下半節的「藉著義作王」互相對應。[5] 葛嵐斐對此解釋提出異議，他指出死亡並非可以給罪使用的僕役或工具，而是神的權威之標記，是神所指定對罪的刑罰（參：創二 17）；因此，他認為原文所用的介系詞「在……中」很不可能是「藉著」之意。[6] 這反對理由倒不是決定性的，因為雖然律法是神所賜，「律法是聖潔的，誡命也是聖潔、公義、良善的」（七 12），卻仍然被罪使用以遂其目的（參七 8、11、13）。雖然如此，原文介詞片語較自然的意思是（三）「在死亡的範疇中」，意即死亡的範疇是罪所統轄的領土。[7] 這第三個解釋可說假定了第二個解釋：罪利用律法來製造一個死亡的範疇給罪在其中施行統治。[8] 此解釋亦可說假定了第一個解釋的主旨：死亡的範疇所以是罪的領

或視為一種力量的那些詞語，是由於體裁的影響，不是在「罪」的實際觀念上有所改變（即罪仍是指罪行）。可是，就如死亡不但是一件事實，也是一種力量（參：林前十五 55：「死亡……的勝利」〔思高、新譯、現中〕），照樣，罪不僅是一些罪行，也是一種勞役人的力量（羅六 6、12、14、16～18、20、22 等）。因此，「罪」在本段一方面是指罪行（13、20 節），另一方面是指一種力量（本節、12 節）。

3 Cranfield 1.294（〔上〕414）；cf. Bruce, *Paraphrase* 199.

4 即是用 εἰς τὸν θάνατον, 與 εἰς ζωὴν αἰώνιον 互相對應。

5 I.e., ἐν (τῷ θανάτῳ) = instrumental. Cf. TEV, CEV; Barrett 111; Michel 193; Schlier 178; Bornkamm, 'Anakoluthe' 89 n.26; Hofius, 'Röm 5,12-21' 176 n.74.

6 Cranfield 1.294（〔上〕414-15）。

7 Käsemann 158; Moo I 363, Moo III 349. Dunn 1.287 則認為 ἐν 的意思模稜兩可：或是「藉著」，或是「在……的範疇中」。

8 De Boer 240-41 n.65.

土，乃因死亡是罪的必然結果，因此死亡的領域是罪所創造出來的「版圖」。[9]

「作王」原文的過去不定時時態可解為「建立它的統治」，即是開始作王；[10] 但此時態較可能是把罪在歷世歷代作王掌權的過程綜合為一個行動，即是將這過程看為一個整體，如在第十四和十七節一樣。[11] 這時態同時暗示，罪「在死亡中掌權」的統治，客觀地及從救恩歷史的角度而言，已成為過去；這是因為罪的統治已被下半節所說的、恩典的統治所取代了。

恩典「作王」原文也是過去不定時時態，有釋經者解為「開始作王」；[12] 但是再一次，這時態較可能是把神的恩典在基督所開創的新紀元中延續不斷的統治看為一個整體。[13] 罪的統治只由一個介詞片語形容（「在死中」），恩典的統治則由三個介詞片語形容（類似的現象亦見於 15 節）：[14]（一）「藉著義」表達了恩典施行統治的方法。有釋經者認為，「義」的意思包括起初的蒙神悅納，以及稱義之後向著永生前進的、在生活上的義。[15] 不過，「所賜之義」（17b）和「稱義得生命」（18b）這些較清楚的詞語有力地提

9 如此解釋「在死亡的範疇中」，可回答 Schlier 178 n.39 的質問：「但那是甚麼意思？」

10 I.e., ἐβασίλευσεν = ingressive aorist, 'established its reign' (NEB). Cf. Dunn 1.287.

11 I.e., ἐβασίλευσεν = constative/complexive aorist. Cf. Hofius, art. cit. 172 n.36; Morris 242 n.105; Reid 148 n.95. 參五 13～14b 註釋註 21；五 17 註釋註 7。

12 Reid 148 with n.96. I.e., βασιλεύσῃ = ingressive aorist.

13 I.e., βασιλεύσῃ = constative/reflexive aorist. 參五 15b～c 註釋註 25 及所屬正文。

14 參五 15b～c 註釋註 27 所屬正文。

15 Hill, *Words* 151. 賈 91 說：「義作王即基督作王……義即基督的名稱……（耶二三 6）故義作王，即耶穌在我們人生裏作王」；可是，經文不是說「義作王」而是說「恩典……作王」。而且此解釋完全忽視了文理所提供的線索。賈 92 又說：「義為王即基督人為王……按中國字，『義』字是羊我二字合成的，若按靈意說，即上帝的羔羊與我同化；亦即保羅所說：『我活著即基督。』」可是，正當的釋經原則不容許我們「按靈意」來解釋聖經，更遑論「按中國字」的「靈意」來理解希臘文原字的意思。參《羅》1.416 註 13 後半。

示，「義」在這裏是指神在其稱義行動中所賜的、義者的地位（參 19b「眾人也成為義了」，16c「由許多過犯而稱義」）。[16]（二）「得永生」是恩典之統治的結果；也是獲得義者地位的結果。[17] 此詞提出了罪的統治與恩典的統治之間的主要對比（至少就本節而論是這樣）：[18] 罪的結果是死亡，因此，罪的統治是「在死〔亡的範疇〕中」（呂譯）；恩典的統治則「使人……獲得永生」（思高）。「永生」在保羅書信一貫的用法，都是指在未來的世界與神一起的「永恒的生命」（現中），[19] 不過，由於這原屬於來世的生命（像本來要在末日的審判才發生的「稱義」一樣）已因基督的來臨而提前到現今，「永生」有現今的一面。[20]

（三）「藉著我們的主耶穌基督」[21] 若連於上一個介詞片語，[22] 得出的意思便是「藉著我們的主耶穌基督獲得永生」（思高）；但是原文的三個介詞片語平排並列，似乎是同等的，因此這第三個片語較宜視為（像前二個一樣）形容動詞「作王」。雖然這片語聽起來像是個崇拜禮儀用的公式，但是它在上文已出現的兩次（1 、11

---

16 Cf. Murray 1.209; Kuss 241; Cranfield 1.294 with n.2（〔上〕415 連註 156）；Morris 242.

17 參五 18 註釋註 22、23 所屬正文。Hofius（'Röm 5,12-21' 176 n.75）將 εἰς ζωὴν αἰώνιον 直接地連於 δικαιοσύνη, 他認為 δικαιοσύνη εἰς ζωὴν αἰώνιον 在實質上與 18b 的 δικαίωσις ζωῆς 互相對應。可是，有兩點有力的理由支持此介詞片語應連於動詞 βασιλεύσῃ：（1）與此片語相對的 ἐν τῷ θανάτῳ（21a；見下註）只可能是形容動詞 ἐβασίλευσεν 的，因此，此片語很可能也是形容動詞的；（2）21b 的原文結構最自然的理解，就是把三個平行的介詞片語視為一同形容動詞。

18 Cf. Martin, *Paul* 123. 即是與 ἐν τῷ θανάτῳ 相對的是 εἰς ζωὴν αἰώνιον, 不是 διὰ δικαιοσύνης.

19 參《羅》1.352 註 10 及所屬正文。在 ζωὴν αἰώνιον 一詞內，二字皆無冠詞；這是一種常見的結構（cf. Wallace 310-11）。

20 參五 18 註釋註 25 所屬正文。亦參 Moo III 408 n.78.

21 O'Neill（'Romans 5:12-21' 194）認為這片語是抄寫員加進去的，可是此說的理由並不充分。這理由是：介系詞「藉著」首次所規限的是一個行動（διὰ δικαιοσύνης），第二次所規限的則是個人物（διὰ 'Ιησοῦ），這是令人感到尷尬的。

22 如在呂譯、當代、現中、新譯、新和、金譯。

節）都有特別的內涵，[23] 在這裏也不例外。此片語表示：恩典的統治是藉著耶穌基督而建立並維持的；[24] 說得詳細一點，從「罪在死亡的範疇中作王」轉為「恩典藉著義作王使人得永生」這「宇宙性之改變」，[25] 是由基督完成並維持的。耶穌基督是「我們〔保羅與讀者，及一切信徒〕的主」；這就提醒我們，信徒得以離棄罪和死亡的統治而進到恩典的統治之下，是因他們接受了基督為主；這一點在下文（六 1～七 6）有更詳細的闡釋。[26]

就是這樣，本節將本段（12～21 節）的主要觀念集合在一起：「罪在死中作王」重拾了第十二節、十四節、十七節上半（參 15b、16b、18a）的思想；「恩典……作王」回顧第十五、十七、二十節（15c、17b、20b，參 16c）；「義」字使人想起第十六至十八節（16c、17b、18b）和本書其他多處；「永生」為第十七、十八節所說的「生命」（17b、18b）提供了解釋；「藉著我們的主耶穌基督」回應了第十五、十七節的「（藉著）耶穌基督一人」（15c、17b；參 19b），並完成了第十二節受到強調的「藉著一個人」所隱含的對比。[27]

五 12～21　保羅在本段發揮亞當與基督的比較之際，運用了當代猶太教所熟悉的兩個釋經方法：[1] 一個是「聯合」的原則，[2] 按此原則，亞當代表全人類；另一個是「末後」與「初時」[3] 的對應，例

23　參五 1 註釋第四段，五 11 註釋第二段。

24　Cranfield 1.294（〔上〕415）。Richardson（*God* 252）認為，由於基督是神恩典的媒介或工具（參三 24，五 2；林前一 4），βασιλεύσῃ 隱含著的主詞是「神」。

25　'Cosmic alteration' (W. Grundmann, *TDNT* 1.312).

26　Cf. Ziesler 153.

27　參較海爾遜 150（Harrison 65）。Robinson 66 認為 διὰ δικαιοσύνης 和 εἰς ζωήν 這兩個片語總結了保羅在本書前半部分整個論證的兩部分（一～四，五～八）。但這做法要省略 αἰώνιον 一字。

1　Cf. Davidson-Martin 1025*b*.

2　「聯合」= solidarity.

3　即 the *Endzeit* and the *Urzeit*.

如巴拿巴書信（六 13）所說的「末後之事有如開首之事」。[4]保羅把聯合的原則引申到基督身上：基督開創了一種新的聯合，就是義與生命之聯合，[5] 與亞當所開創的、罪與死亡之聯合 [6] 相對。除了本段，羅馬書再沒有明確地提及在亞當裏的、罪與死亡之聯合，以及在基督裏的、義與生命之聯合。[7]保羅又用「輕與重」的辯證法來加強（它同時超越）第二個方法，此辯證法表明了「末後的亞當」（林前十五 45）的工作之果效遠勝於亞當犯罪的果效。[8]

基督的工作被放在救恩歷史的框架中來解釋，[9]這救恩歷史不是被描寫為自亞當演進至基督，而是被描寫為這兩位代表性的人物之間，以及他們個別所開創的聯合之間的對比：舊的紀元由亞當開始，以舊的、罪與死亡之聯合為特徵；新的紀元在基督的來臨中已闖進了舊紀元，此新紀元的特徵就是那新的、義與生命之聯合。[10]如此，義乃是新紀元的恩物，而稱義亦堅定地被放在救恩歷史的框架中。這稱義是新紀元的恩物，是由基督在救恩歷史的過程中帶來的。

除了此一要點外，上文對本段的註釋還提供了關乎稱義這題目的另一些結果：（一）義（17b、21b），即是在稱義的判決或行動中所賜的、正當的地位（16c、18b），純粹是由於基督的工作（18b、19b、21b）而來的一種恩典之賜予 [11]（參 15a、c、16a、c、

---

4 τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα. Cf. Kuss 227.

5 參五 17 註釋末段，五 18～19 註釋總結。

6 參五 13～14b 註釋倒數第四段。

7 正文所說的兩種「聯合」即是 'the Adam-solidarity of sin and death' and 'the Christ-solidarity of righteousness and life'. 參五 18～19 註釋總結註 1。

8 參五 15b～c 註釋末後二段，五 17 註釋末段。

9 Cf. Michel 185.

10 Cf. Käsemann, *Perspectives* 67; Nygren 26.

11 A gift of grace.

17b、21b）；這恩物同時涉及神的恩典和基督自己的恩典（15c）。這一點有力地使人想起三章二十一至二十六節的教訓，該段同樣強調恩典及救贖與稱義的關係；但是本段比任何在此之前的教訓更進一步：本段提出了「聯合」（見註 7）的原則，基督為人類的工作可按此原則來理解。（二）稱義引致生命（18b）——永恒的生命；對信徒來說，此永恒的生命現已開始，並要在末日達致完全。這一點提醒我們，稱義是發生在基督徒生命的開端的事（參 1a、9a）；這一點同時提供了理解稱義與新生命之關係的鑰匙。（三）現今領受義的賜予，將來就可以在生命中作王（17b）；這一點再次提示，稱義本身就是至終得救的保證（如在 9～10 節；[12] 參八 28～30）。（四）亞當與基督之類比也隱含了因信稱義之理的負面教訓，因為律法並沒有引進新的原則，而只是進到一種已存在的情況的旁邊，使那個情況變得更壞（20a）；如凱撒曼所說的，在亞當和他所開創的世界，以及基督和祂所開創的世界之間，並無第三種可能，就是律法的敬虔 [13]（即是以遵行律法為表達敬虔的方式）。律法是定罪的工具，是堅定地屬乎「亞當之聯合」（見註 7）那一方的；因此，稱義不能藉律法而得，唯有在「基督以及由祂所開創的新聯合」中才可以得到。

12　參五 1～11 註釋總結第（三）點。

13　Käsemann 158.

三　義的生活是基於基督的工作（六 1～七 6）

較早時，保羅曾在他對猶太人的答辯中（三 1～8），宣告一些毀謗他的人「被定罪是應該的」（8 節，現中），所指的似乎是一些反對他和他的福音的猶太律法主義者，他們對保羅提出指控說，他的教導的實際效果，就是鼓勵人去「作惡，使善來到」。對於是項指控，保羅當時沒有提出答辯，因為他先要闡明因信稱義的真理。[1] 如今，保羅已先後辯證過因信稱義的道理（一 18～四 25），描寫了因信稱義所帶來的三重福氣（五 1～11），又在亞當與基督之類比的框架中進一步申明了因信稱義是新紀元的恩物（五 12～21），[2] 他就回頭討論——並且用了不少的篇幅來討論——他的福音所產生的實際效果的問題。在本段（六 1～七 6），保羅論證的要點就是，以信為稱義（在神面前獲得義者地位）之法事實上並不導致行為上的不義；他用三個理由或三件事實來支持這個論點：（一）信徒藉信（洗禮是信的外在表徵）與基督聯合，就是與基督同死同復活；因此，他們既有新的生命，就當認定自己是向罪死、向神活的，不再容罪在他們身上作王，而是將自己獻給神讓祂使用（六 1～14）。（二）信徒藉著基督之死，已從罪的奴役中得釋放，成了神和義的奴僕；因此，他們應按照這新的身分順從新的主人，將肢體獻給義作奴僕（六 15～23）。（三）就如婚姻的關係因任何一方的死亡而結束，信徒藉著基督之死已了結他們與前度「配偶」——挑動私慾之律法——的關係，如今他們是屬於基督的，就當結果子歸給神（七 1～6）。[3] 如此，保羅在本段的教導清楚顯示，因信稱義有無法

1　參《羅》1.444 註 19。

2　參五 12～21 註釋總結。

3　Cf. Fee, *Presence* 500-1; Theissen, *Psychological* 179-81; Myer, 'Romans 7' 71-72. 七 1～6 應被視為連於第六章（六 1～七 6）而不是新段落（七 1～25）的開始，此點請參七 1～6 註釋引言首二段。

避免的道德含義；[4]因此，毀謗者的指控不能成立。本段所論的三件事實，皆以基督之死（與復活）為其基礎，故此本段表明了義的生活是基於基督的工作；稍後（八1～17）保羅將會辯證，義的生活也是基於聖靈的工作。[5]

1 向罪死，向神活（六1～14）

1 這樣，怎麼說呢？我們可以仍在罪中、叫恩典顯多嗎？

2 斷乎不可！我們在罪上死了的人豈可仍在罪中活著呢？

3 豈不知我們這受洗歸入基督耶穌的人是受洗歸入他的死嗎？

4 所以，我們藉著洗禮歸入死，和他一同埋葬，原是叫我們一舉一動有新生的樣式，像基督藉著父的榮耀從死裏復活一樣。

5 我們若在他死的形狀上與他聯合，也要在他復活的形狀上與他聯合；

6 因為知道我們的舊人和他同釘十字架，使罪身滅絕，叫我們不再作罪的奴僕；

7 因為已死的人是脫離了罪。

8 我們若是與基督同死，就信必與他同活。

9 因為知道基督既從死裏復活，就不再死，死也不再作他的主了。

10 他死是向罪死了，只有一次；他活是向　神活著。

11 這樣，你們向罪也當看自己是死的；向　神在基督耶穌裏，卻當看自己是活的。

12 所以，不要容罪在你們必死的身上作王，使你們順從身子的私慾。

13 也不要將你們的肢體獻給罪作不義的器具；倒要像從死裏復活的人，將自己獻給　神，並將肢體作義的器具獻給　神。

14 罪必不能作你們的主；因你們不在律法之下，乃在恩典之下。

---

4 Cf. Cranfield 1.295（〔上〕416）。

5 Cf. Fee, *Presence* 499, 500.

一些釋經者認為，六章一至十一節是一個單元，第十二至十四節是屬於第六章下半的（六 12～23）。按鄧雅各的分析：（一）第一節那個問題在第二節獲得初步的回應；第十一節顯然重拾第二節，圓滿結束了該節對第一節那個問題的回應；這就是說，第十一節與第二節前後呼應，將第一至十一節劃為一個單元。（二）第一至十一節這段的結構是清楚的：

1 節	提出問題
2 節	初步回答
3～4 節	第一次的詳細說明（使用洗禮的圖像）
5～7、8～10 節	第二、三次的詳細說明（彼此平行）
11 節	結論（重申 2 節的初步回答）

（三）第二至十一節的性質是陳述基本的前提；第十二至二十三節則主要是對讀者的直接勸勉（「你們」）。[1]

可是，這種劃分法忽視了重要的兩點：其一，第十二節開首的「所以」一詞表示，第十二至十三節是從第十一節推理得來的結論（因此 12～14 節是連於 1～11 節的）；其二，第十五節重複了第一節的異議，將本章清楚地劃分為兩部分（1～14、15～23 節）。[2] 按這種理解，本章上半部分的結構可分析如下：

1～ 2 節	異議及反論
3～11 節	說明論點

1 Dunn 1.305-6. 以六 1～11 為第六章上半部分的釋經者還包括：鮑 1.192-93；Fitzmyer II 432 (cf. 429, 443); Käsemann 163; Murray 1.211.

2 Cf. Schlier 202 n.21; Wilckens 2.8; Moo III 351; Engberg-Pedersen, 'Romans 5-8' 480; Penna, 'Romans 6:1-11' 124 n.1. Hellholm（'Romans 6' 138, 141-42）從修辭分析學的角度看本章，也是認為上下兩半的分界是在 14／15 節而不是 11／12 節。以六 1～14 為第六章上半部分的釋經者還包括：Barrett 112; Cranfield 1.296（〔上〕416）；Marcus, 'Parenesis' 386 n.3; Jewett, 'Numerical Sequences in Romans' 231（作者指出本段十次提到「罪」〔ἁμαρτία〕）；Stott 167-68（作者指出本章上下兩半的五點相似之處）。

3～ 5節 根據洗禮的意義辯證
6～ 7節 發揮與基督同死同活的思想
8～10節 再次發揮與基督同死同活的思想
11節 從上文推理而得的結論
12～14節 實際的勸勉[3]

第五至七節、八至十節是兩項（至少是部分）平行的陳述，呈現著相同的結構：先是一條件句子（5、8節），繼而訴諸讀者的知識（6、9節：「因為知道」），然後是進一步的解釋（7、10節：「因為」）。[4]其中第六、七兩節進一步解釋與基督同死同活的思想，其重點是在與基督同死（4a、5a）的一面；第八至十節再次解釋與基督同死同活的意義，這次則把焦點放在（甲）與基督同死和（乙）與基督同活（4b～c、5b）二者的關係上。[5]

a 不可仍活在罪中（六1～2）

六1 「這樣，怎麼說呢？我們可以仍在罪中、叫恩典顯多嗎？」

「怎麼說呢？」原文是未來時態的「我們要怎麼說呢？」（現中）。這話的意思不是「我們可以說甚麼呢？」（新譯），而是「我們該怎麼說呢？」（當代）。[1]如在三章五節一樣，這問句的功用是引介另一問句，這第二個問句的內容是可以（如「這樣」一詞

---

3 Cf. Wilckens 2.7. Penna（'Romans 6:1-11' 125）則認為5～7節是發揮與基督之死的事實，8～10節則發揮與基督同活的思想。但這分析與經文不符：兩個小段都顯然同時論及信徒與基督同死（5a、6b、7節；8a），以及與基督同活（5b、6c～d；8b）。

4 Wilckens 2.7. Moo III 354 (cf. 368) 則認為5節應連於4節。

5 Moo I 389; Moo III 372. Moo III 354 則謂8～10節的焦點是在與基督聯合之「活」的一面。

1 Tί . . . ἐροῦμεν; = 'What are we to say . . . ?' (NEB, cf. NRSV). 這是個「商討式」（'deliberative'）問句的例子（McKay § 11.4.1）。Porter 299 則認為，τί οὖν 是「希臘化運動（'Hellenistic'）時期」的哲學論述（diatribe）常用的詞語，表示隨後的話是假說的討論。Porter（Καταλλάσσω 148-49 n. 21）接受 diatribe 為一可辨認的文學類型；Donfried 則持相反的意見（參《羅》1.117註10，1.339註14）。

所表示）從上文獲得的錯誤推論。[2]這種雙重的問句加上斷然否定該推論的「斷乎不可！」（2a）一語，是保羅在本書多次使用的辯證伎倆（另見三 3～4、5～6，六 15～16，七 7，九 14）。[3]

第二問句的「仍在罪中」較好的譯法是「常在罪中／常留在罪惡中」（新譯／思高）。[4]這話有兩種解釋：（一）單數的「罪」字在本書多次指罪作為一種力量，例如：罪被描寫成一種作王（五 21，六 12）、作主（六 14）、奴役人（六 6、16～18、20、22，七 14、17、20、25）、發薪給人（六 23）、利用律法（七 8、9、11、13）的權勢。此外，有釋經者認為，「常在罪中」的平行同義語「在罪中活著」（2 節）的平行反義語是「在基督耶穌之內……活著」（11 節，金譯）；後面這兩個詞語表示一種統轄範圍的轉移（即是信徒已從罪的統轄範圍遷移到基督的統轄範圍〔參西一 13〕）。這就是說，「罪」字在本節是指罪作為一種力量；「常在罪中」意即停留在罪的權力範圍之內，或是留在罪的主權之下。[5]（二）「常在罪中」在意思上是與第十五節的「犯罪」平行的，因此本節的「罪」是指罪行，不是指罪作為一種力量；[6]這樣，「常在罪中」意即「繼續生活在罪裏」（現中）。有兩點支持第二個解

---

2 參《羅》1.437 註 12 及所屬正文。留意 τί ἐροῦμεν 在保羅書信出現的七次中（詳見該註），三 5 之外的六次皆為 τί οὖν ἐροῦμεν. 亦留意這話在四 1 和八 31 並不是獨立的問句，而是一較長問句的一部分（參《羅》1.576 註 25 及所屬正文）。

3 Cf. Keck, 'Romans 5:1-11' 79; Lambrecht 32-33. 在「斷乎不可！」之後，就是保羅的改正（三 4）或解釋（七 7，九 15），這解釋有時以問句的方式提出來（三 6，六 2、16）。

4 原文為 ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ. ἐπιμένω + dative 這結構亦見於：十一 22（「長久在他的恩慈裏」）、23（「留在不信中」〔直譯〕）；腓一 24（除非原文有 ἐν 字；「留在肉身中」〔直譯〕）；西一 23（「留在信中」〔直譯〕）；提前四 16（「留在這些事上」〔直譯〕）。參《腓》157-58。

5 依次見：Penna, 'Romans 6:1-11' 128; Dunn 1.306. Cf. Schlier 191. 參六 2 註釋註 17。

6 Kaye 53. Wuest（'Romans Six' 43）則謂名詞「罪」字在本章都不是指罪行，而是指內在的、全然敗壞的罪性。這解釋沒有說服力。

釋：第一，單數的「罪」字在上文曾不止一次用來指罪行（五 13a、b）或是與「過犯」同義（五 20b）；[7] 第二，本節「常在罪中，叫恩典增多」這種謬誤的邏輯，顯然是以五章二十節下半「罪在那裏增多，恩典就更加增多」（新譯）的事實為根據的（見下文）；因此，本節的「罪」字應解為指罪行，如在該節一樣。

整個第二問句也是有兩種解釋：（一）「（我們是否要這樣說：）『讓我們留在罪惡中，好叫恩典增多』？」[8] 即是這句反映了一些「信徒」所持縱慾主義的看法，而保羅所否定的（「斷乎不可！」），是這看法本身。（二）「難道我們要留在罪中，好叫恩典增多麼？」[9] 即是本句反映了保羅的敵對者對保羅提出的指控，他們說保羅的福音的實際果效，就是鼓勵人「繼續生活在罪裏，好讓上帝的恩典顯得更豐富」（現中）；而保羅所否定的是這項指控。這兩種解釋分別代表了對「這話的背後是甚麼人」這問題兩種不同的理解。

（一）有釋經者認為，保羅在本段使用複數的第二人稱直接對羅馬的基督徒講話（3～4 節），並對他們提出勸勉（11～13 節）；這些經文表示，保羅是在勸勉已受洗的基督徒不要過縱慾的生活。本節的問句提示，似乎在羅馬的外邦基督徒當中，流行著一種錯誤的觀念，以為信徒脫離了律法等於不必遵守任何的道德倫理標準；保羅就此提出改正。[10] 基於同一理由（保羅使用複數第二人稱），另有釋經者認為將本節（一如三 8）的意見歸於保羅的，不是正統的猶太基督徒，而是羅馬教會中有縱慾趨勢、同時誤解了保羅的教導

7　參五 13～14b 註釋註 7，五 20b 註釋註 1 及所屬正文。

8　I.e., ἐπιμένωμεν = hortatory subjunctive (Porter 58). Morris 245 n.4 認為這個看法是完全可能的。

9　I.e., ἐπιμένωμεν = 'deliberative rhetorical subjunctive' (Wallace 467). Schlier 190 認為這看法較可能。

10　Cf. Campbell, 'Romans III' 261-62; *Gospel* 180, 203. Cranfield 1.297 n.1（〔上〕418 註 159）認為，保羅在這裏的關注，是要對抗教會中無法主義的危險。

的猶太基督徒。[11] 可是，本問句的立論是基督徒可以以基督徒的身分毫無顧忌的犯罪，這種立論在早期基督教的全部文獻中都沒有可考的證據，且是完全不可思議的。[12] 因此，上述兩位釋經者的意見都不大可能是正確的。

（二）鑑於保羅在第三章曾明明表示，有毀謗者——他們是反對保羅及其福音的猶太律法主義者 [13]——說保羅的教導的實際效果，就是鼓勵人「作惡，使善來到」（8 節），本節的「常在罪中，叫恩典增多」較宜解為反映了同一類的指控。[14] 按這種理解，猶太詰問者根據保羅在五章二十節下半的話進行邏輯推理：罪增多——恩典更多；因此，更多的罪——更多的恩典；最後，更多的罪——好叫恩典增多。[15] 這種推理其實是有技巧地扭曲了保羅所說的、恩典與罪之間的關係：「罪在那裏增多，恩典就更加增多」（五 20b，新譯）是客觀地從救恩歷史的角度描寫了罪與恩典的實在關係；「常在罪中，叫恩典增多」所反映的卻是一種因果的關係：恩典的增多是由於罪的增多，由此而得的結論便是，「我們該繼續生活在罪惡裏，使天主的恩寵給的更豐富」（金譯）。[16] 詰問者認為這是

---

11 Cf. Penna, '3:1-8 in Romans' 82 n.74; 'Romans 3:8' 120-22.

12 So Wilckens 2.9 n.10.

13 《羅》1.442-44（三 8 註釋第二段）。

14 Hellholm（'Romans 6' 144）根據這經文內證（即是三 8）認為，在正文再上一段所提的兩種看法之中，後者顯然是唯一的可能。將本節連於三 8 的釋經者還包括： Stuhlmacher 91; Byrne 189; Guerra 132; Matera, 'Romans' 190; Palmer, 'Romans 4.1' 202; Penna, 'Romans 3:8' 116-19; 'Romans 6:1-11' 126-27（但見註 11）。Barrett 113 則合併上述的兩個看法：很可能在保羅建立的教會中（這當然不包括羅馬教會），既有認為可盡情犯罪的無法主義者，亦有認為這（信徒可任意犯罪）就是保羅信仰之邏輯結果的敵對者。Conzelmann（*TDNT* 9.396）謂，對於將恩典絕對化會引致放縱主義這項指控，保羅在六 1 只是籠統地加以反駁，並沒有詳細地辯證。但至少第六章全章都是對是項指控的回答。Moo III 356 則認為保羅所用的問答方式只是他用來教導信徒的伎倆，並無爭辯的意味；雖然保羅一定從敵對福音者聽過這裏的異議，但此異議在這裏是由保羅自己提出來的。

15 Cf. Kuss 295; Bornkamm, *Experience* 73.

保羅恩典之談的可怕結果。

但若本句反映了猶太敵對者對保羅提出的異議和指控，為甚麼本段是用複數第二人稱直接對讀者說的？保羅在上一大段（一 18～四 25）曾與一位假想的猶太詰問者（參二 17，三 1～8）進行「與猶太人的對話」，並讓外邦基督徒佔多數的羅馬讀者「聽到」這場辯論，為要增強他們對福音的理解。[17] 他在本大段（五 1～八 39）的目的，是要直接對羅馬的基督徒讀者詳細解釋，他的福音所論的因信稱義對信徒有甚麼意義；因此，本段（六 1～14）在提出異議和初步的回應後，便以第二人稱直接對讀者解說並提出勸勉（3～4、11～14 節），因為本段所論的真理顯然不僅是對詰問者的答辯，也是（更是）對讀者正面的重要教導。這真理就是：信徒是與基督聯合的，而基督已一次而永遠的向罪死，如今並永遠向神活著，因此信徒不可留在罪中，容罪在他們身上作王。

六 2　「斷乎不可！我們在罪上死了的人豈可仍在罪中活著呢？」

對保羅的敵對者而言，上一節的推論（信徒要「常在罪中，叫恩典增多」）使保羅的立場顯得荒謬；但是保羅再次（參三 4、6、31）以「當然不！」（現中）一語[1] 斷然否認敵對者的指控。「在罪上死了」原文作「向罪死了」（新譯）；「我們這向罪死了的人」（呂譯）原文開首的關係代名詞在這裏可能有表達原因的功用，意即「由於我們是向罪死了的人（，我們怎可以仍然活在罪中

16　Cf. Schlier 190-91; Hellholm, 'Romans 6' 139 n.97; Wilckens 2.10. 後者又指出，雖然十一 28～32 亦顯示眾人皆不順從的「目的」是眾人得蒙憐恤（尤見 31 節：「叫」），但是該段所說的是神拯救罪人這至終的目的，不是以人的罪使神的恩典增多這目的。

17　參《羅》1.272-73、653。

1　μὴ γένοιτο, 參《羅》1.431-32 及註 1、2。γένοιτο 是 'the optative of wishing' 的例子（Burton §176; cf. DM §164[1]）。Wallace 482 認為，保羅大可以用 οὐ μὴ γένηται（subjunctive）表達他的意思，但是用 γένοιτο（optative）似乎有訴諸讀者之意志的功效：你絕對不應下這樣的結論！

呢？）」[2]這個由關係代名詞引介的形容子句被放在句子的首位，為要強調「向罪死了」就是不可仍活在罪中的原因。[3]

本節的主要釋經問題是「向罪死了」是甚麼意思。（一）若把「死」字解為「不能對任何衝動或慾望作出回應或反應」，[4]「向罪死了」就是對罪毫無反應，不為罪的引誘試探所動。可是，保羅在本段末對信徒提出勸勉，要他們「向罪……看自己是死的」、「不要容罪在〔他〕們……的身上作王」、「也不要將〔他〕們的肢體獻給罪作不義的器具」（11～13 節）；單此一點足以表明，上述的解釋肯定是錯的。[5]（二）穆爾認為，下文提示「向罪死了」的意思是脫離罪的控制：我們不再作罪的奴僕（6、17～18 節），罪不再是我們的主人（14 節）；我們已獲救脫離罪絕對的暴虐統治，脫離了我們歸主前的景況。[6] 穆爾將「罪」字的間接受格視為表示不利之意，即是我們已改變我們的景況，而這改變是不利於罪的。[7]（三）一個類似的看法把「向罪」解為「在罪〔這事〕上」（和合）、「就……與罪的關係而論」，「向罪死了」便「是表示和罪已經完全脫離了關係」。[8]這個意思似乎過分籠統和絕對，需要加以限制和

---

2 Cf. Burton §294; McKay § 15.2.7; Porter 133;《羅》1.374 註 1。οἵτινες 在此至少有表達「性質」之意：我們是這樣的一種人（cf. Moo III 357 n.24）。

3 Cf. Cranfield 1.298（〔上〕419）；Morris 245 with n.6.

4 LN 74.27.

5 Stott 170-71（cf. Stott, *Men* 37-41; 司徒德 36-42）另外提出兩點：這解釋不適用於基督身上，而信徒「向罪死了」應與基督「向罪死了」（10 節）有同樣的意思（參下面註 10 所屬正文）；這解釋與基督徒的經歷不符。「死於罪惡」（思高）這譯法很難不叫人想到「死於非命」、「死於肺癌」（吸煙可以致癌）等類似的詞語！

6 Moo II 1135*b*; Moo III 357; Moo, 'Romans 6:1-14' 218.

7 Moo I 374: τῇ ἁμαρτίᾳ = dative of disadvantage (cf. Moo III 357 n.25). 參六 10 註釋註 4 及所屬正文。

8 鮑 1.194。I.e., τῇ ἁμαρτίᾳ = 'dative of respect' (Porter 97-98), 'dative of reference' (Wallace 144-45, 154), 'dative of reference' or 'relation' (Moule, *Essays* 149-57 [esp. 157]; cf. Wedderburn, 'Observations' 86). 參下面註 19 及所屬正文。

解釋。譬如說，（四）間接受格的「罪」字表示擁有之意，「向罪死」意即脫離了「被罪所擁有」這種關係，不再屬於罪。[9] 但這解釋絕對不適用於基督的「向罪死了」（10 節），因為基督從來沒有被罪所擁有，以致當祂死在十字架上的時候，就脫離了被罪擁有的關係。[10]

（五）「我們……死了」原文動詞為過去不定時時態，表示過去一次完成的行動；第八節所用的是完全一樣的動詞，這表示本節的「死」是指第八節的「與基督同死」。[11] 葛嵐斐指出，信徒「向罪死」其實有四個不同卻是彼此相關的意思，他們的「活」也相應地有四個意思：法律意義上的、洗禮意義上的、道德意義上的，以及末世意義上的。[12] 本節的「死了」屬第一種意思：神既定意以祂自己的兒子為負罪者，就視基督之死為「為我們」死的，又視我們為在基督之死裏死去。這就是說，我們這「與基督同死」乃是神所作關於我們的、滿有恩慈的決定。就我們與神的關係而論，祂選擇了把我們犯罪的生命視為已成過去。此解釋從哥林多後書五章十四節獲得有力的支持：「既然一個人替眾人死了，那麼眾人就都死了」（思高）。[13] 如海爾遜所說，基督的救贖工作不僅是代替性

---

9 Wilckens 2.10; Ziesler 156. Cf. BDF § 188(2). 亦參六 10 註釋註 3 及所屬正文。

10 參上面註 5 所提第一點。

11 原文動詞是 ἀπεθάνομεν. Moo III 354 n.12（cf. 378）指出，2～10 節的基本邏輯是這樣的：基督向罪死了（8～10 節），我們與基督同死（3～7 節），因此，我們向罪死了（2 節）。

12 Cranfield 1.299-300（〔上〕421-22）；2.831; and, most recently, Cranfield, 'Romans 6:1-14': the juridical sense, the baptismal sense, the moral sense, and the eschatological sense. Fitzmyer II 432-33 對此表示同意；Dunn 1.308 則認為這些區別有流於過分組織化的危險。按 Penna（'Romans 6:1-11' 132）的看法，本段的「死」字（動詞：2、7、8、10 節〔二次〕；名詞：3、4、5、9 節）總是基本上指基督在十字架上之死以及基督徒與基督在十字架上同死，只是反射式地（這似乎是作者的 'reflexively' 一字的意思）和間接地才指聖禮意義上之死。

13 Cranfield, art. cit. 41*a*; Cranfield 1.299（〔上〕421）。Cf. Wedderburn, 'Romans 6' (1983) 343: ἀπέθανεν 和 ἀπέθανον 所指的是同一的時間；Wedderburn, 'Soteriology' 57: 羅六本章關於「與基

的，也是代表性的：[14] 祂既「替」眾人死了，眾人也就都藉著他們的代表而死了。換句話說，基督在十字架上以我們的代表的身分受死，神接納基督之死為我們的死，以致當基督受死時，我們也死了。[15]

「豈可」意即「怎麼可以」（新譯）；「活」字是未來時態；[16]「在罪中活」意即「生活在罪裏」（現中）；[17] 問句的意思不是說基督徒不再能夠犯罪（失去了犯罪的能力），而是說基督徒在道德意義上不可能仍活在罪中，即是「活在罪中」乃是與基督徒「向罪死了」的事實完全不協調的。[18] 換句話說，在法律意義上「向罪死了」這個事實，同時隱含著在道德意義上向罪死的要求：基督徒不可能繼續活在罪中，而是必須努力在實際生活上與罪一刀兩段。[19]「豈可」表示這是個辭令式問句，是保羅的敵對者或讀者都不用回答的。[20]

督」同死的那些經文，應按林後五 14 所提供的框架去理解。Stott 171-72（cf. Stott, *Men* 43; 司徒德 44）則明確地解為「在基督裏我們已擔當了罪的刑罰。因此，我們的舊生命已告結束，一個新的生命已開始」；他提到這樣理解本句的唯一的（另一）釋經者是 Robert Haldane. 但這解釋至少可與 Cranfield 的解釋互相協調。

14 Harrison 68（海爾遜 158）；cf. Kim, *Origin* 306. Dunn（'Death' 139-41）則認為基督之死只是代表性而非代替性（representative but not substitutionary）的；此點見 Kim（*Origin* 276-77 n.3）的評語。Dunn 1.307-8 將羅六 2 的「死了」解為指亞當、所有在亞當裏的人，以及亞當紀元的死亡。筆者沒有被這解釋說服。

15 G. R. Beasley-Murray, *DPL* 62*b*.

16 ζήσομεν= 'deliberative future' (Wallace 570).

17 好些釋經者則認為 ἐν αὐτῇ 的意思是「在罪的權力／統轄範圍內」：Kuss 296; Michel 205; Schrage, 'Röm 6,5' 205; Tannehill, *Dying* 18-19. 參六 1 註釋註 5 所屬正文。Schlatter (E) 135 認為 ἐν 字在此有表達原因之意；這見解值得置疑。

18 Cf. Stott 169; Stott, *Men* 34, 50（司徒德 32、54）。

19 Cf. Cranfield, art. cit. 42*a*. 按以上的解釋，本節的 τῇ ἁμαρτίᾳ 基本上可視為 dative of reference or relation（參上面註 8），其較準確的意思則如上述。參六 10 註釋註 9 及所屬正文。

20 Hellholm, 'Romans 6' 147.

b 與基督同死同活（六 3～11）

本段的結構分析請參六章一至十四節註釋引言第二段。

六 3 「豈不知我們這受洗歸入基督耶穌的人是受洗歸入他的死嗎？」

保羅現在開始辯證他的論點，就是向罪死了的人不可能仍然活在罪中（2 節）。在本節和下一節，保羅根據基督教洗禮的意義來辯證信徒已在某意義上經歷了死亡；因此我們首先要留意的是，保羅在這裏提到洗禮，其目的只是為要說明信徒已經與基督同死的真理，關於洗禮的論述只有次要的地位，基督之死以及信徒與基督同死才是主要的題目。[1] 事實上，保羅書信裏從沒有以洗禮本身為討論的真正題目；他只是以讀者已經受洗的事實作為他的論證的根據。在目前的兩節、哥林多前書六章十一節，以及十章一至十三節，主要的題目不是洗禮本身，而是倫理；同樣，在哥林多前書一章十三至十七節，和十二章十二、十三節，真正的題目不是洗禮而是基督徒的合一。當然，這不是說保羅並不重視洗禮，只是指出在這五段經文裏，保羅都不是為了解釋洗禮本身而解釋，乃是用有關洗禮的一些真理來支持他在辯證中的論點；[2] 故此在這些經文中並無詳盡的「洗禮神學」。

「豈不知」即是「難道你們不曉得」（新譯）。一些釋經者認為這話是一種有禮貌的教導伎倆，保羅是在傳遞讀者所不知道的資料。[3] 但是這話在保羅書信出現唯一的另一次（七 1），[4] 顯然假定了

---

1 Cf. Kaye 58-59 (cf. 64); Penna, 'Romans 6:1-11' 130-31; also Beasley-Murray, *Baptism* 143; Dunn, *Baptism* 139-40; Kertelge, *Rechtfertigung* 236; Tannehill, *Dying* 9-10, 12. 在 3～4 節以後，洗禮這題目在本章中不再提及（Moo III 364）。

2 Cf. Watson, 'Justified by Faith' 212.

3 Kuss 297; Dunn, *Baptism* 144 with n.17; Morgan 92.

4 兩次原文皆為：ἢ ἀγνοεῖτε（...）ὅτι.

讀者是曉得的；這就提示我們，保羅在本節也是訴諸讀者已有的知識，「豈不知」的功用是提醒讀者他們所已知的事。[5]在這前提下，有釋經者認為讀者所已知的是與保羅的教訓類似、卻不是具有本章所見之特徵的教訓；[6] 另有認為讀者所已知的是本節餘下的全部。[7]也許最可取的看法是：「受洗歸入基督耶穌」是讀者所已知的傳統資料（參：加三 27），「受洗歸入他的死」則是保羅的解釋。這看法最能解釋這裏所見的雙重現象：保羅訴諸讀者已有的知識（「豈不知」）；這裏對「受洗歸入基督」的解釋（「是受洗歸入他的死」）卻是保羅所獨有的。[8]按這種理解，「難道你們不曉得」這話的意思即是：你們大抵沒有忘記「我們受洗是歸入基督」這道理，而（讓我現在告訴你們）這道理的含義就是，「我們是受洗歸入祂的死」。

好些釋經者認為，「受洗歸入基督耶穌」[9] 與「奉基督的名受洗」或「受洗歸入基督的名下」[10] 在意思上並無分別；[11]「歸入基

---

5 Cf. Wedderburn, 'Romans 6' (1983) 337; cf. 'Romans 6' (1987) 40-42; Hellholm, 'Romans 6' 124, 150. 現中在此乾脆意譯為「你們一定知道」。

6 Beasley-Murray, *Baptism* 127; 'Baptism' 131-32.

7 Cranfield 1.300（〔上〕422：也許還包括隨後數節的部分教義）；Hellholm, art. cit. 154-55; Wilckens 2.11.

8 Cf. Wedderburn, 'Romans 6' (1983) 345, 350; 'Romans 6' (1987) 67-68. Wilckens 2.11 指出，在早期基督教中再沒有 εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ 這詞語的另一些例子（不過他仍然認為「受洗歸入他的死」屬傳統資料〔參上註〕）。參下面註 26 所屬正文。

9 Fitzmyer（'Romans' 83 with n.11）指出，「基督耶穌」這個次序只見於保羅書信（徒二十四 24 可能是唯一的例外，但是該段的文理表示，用那個詞的仍是保羅）。不過，這詞與相反次序的「耶穌基督」在意思上似乎並無分別（參《羅》1.165 註 26）。

10 原文分別是：（1）βαπτίζεσθαι εἰς Χριστὸν (Ἰησοῦν)（本節；加三 27），和（2）βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησου ／ τοῦ υἱοῦ（徒八 16，十九 5 ／太二十八 19）、βαπτίζεσθαι ἐν ／ ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ（徒十 48 ／二 38）。（2）之下的三個介詞片語意思相等：BDF §206(2).

11 So, e.g., Cranfield 1.301（〔上〕423）；鮑 1.195 註 10。Cf. Fitzmyer III 95.

督」可能是「歸入基督名下」的縮寫。[12] 更有認為「歸入基督」這個傳統的詞語本身有不止一個意思，即是此詞可解為「歸入基督的名下」，或解為「歸入基督的身體」（參：林前十二 13），或解為籠統地指死而復活的基督（？），而保羅故意選用這個多重意義的詞語，為使他的羅馬讀者可以按他們所認識的洗禮傳統去解釋此詞。[13] 不過，加拉太書三章二十七節的「受洗歸入基督」解釋了讀者為何是「在基督裏」的（26 節）[14]——他們是藉著「受洗歸入基督」而成為「在基督裏」——可見「歸入基督」在該節並非只是「奉基督的名」或「歸入基督的名下」之意。[15] 因此，另一個看法較為可取：「歸入……名下」是個普通的商業用語，表示某些東西的所有權被轉到另一人的賬內，因而「受洗歸入基督名下」有將受洗者移交予基督之意；「受洗歸入基督」卻是指受洗者與基督聯合，被納入基督之內（祂是新人類的頭和代表），因而被納入由所有屬基督之人所構成的一個身體之內（參：加三 27；林前十二 13）。[16] 支持此解釋的另一項有力理由是，下一節開首的「所以」

12　So Edwards 160; Schlier 192; G. R. Beasley-Murray, *DPL* 61*a*. 參思高：「受過洗歸於基督耶穌」。

13　Hellholm, 'Romans 6' 151-52.

14　加三 26 的「因信基督耶穌」（和合）正確的譯法是「因著信，在基督耶穌裏」（新譯）；詳參《真理》234-35; Fung, *Galatians* 171.

15　So, correctly, Dunn, *Galatians* 202. 這論證勝於 Betz（'Romans 6' 107-8）的：加三 27 的「受洗歸入基督」隨即被解釋為「披戴基督」，可見前一個詞語並不是「奉基督的名」之意。但是理論上保羅可能是把傳統的「受洗歸入基督」（理論上可以是「奉基督的名」之意）進一步解釋為「披戴基督」之意。

16　參《真理》235-36；Fung, *Galatians* 172 with n.22; Moo, 'Romans 6:1-14' 216; Betz, art. cit. 111; Dunn 1.311. Schrage（'Röm 6,5' 213-14）認為，εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν 並不是 εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ 的縮寫，而是 εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστου（參：林前十二 13；加三 27）的縮寫。Wedderburn（'Romans 6' [1987] 60）的結論是，「受洗歸入基督」原先是「受洗歸入基督名下」的縮寫，後者意即受洗者歸到基督的主權下並受祂的保護；但前一個詞語很適宜用來表達一種「地方性」的意思，因而得出受洗者與基督聯合這較親切的意思。Schlatter (E) 136 指出，「歸入基督」就是使

一詞表示，「和他〔基督〕一同埋葬」是由本節得來的結論，因此本節必定已經提及與基督聯合的觀念。[17]

信徒與基督的聯合，有時被稱為「神祕的聯合」；[18] 不過，將保羅的思想描寫為「保羅神祕主義」[19] 有其困難之處：按學者的理解，「神祕主義」是指「人進到神裏面，神進到人裏面」這種神人本體上的聯合，因此，將保羅所說的「在基督裏」和「與基督〔一同〕」視為「神祕」的聯合，會使人誤以為保羅認為信徒是與神的本體聯合，但其實保羅在本段所說的只是信徒在基督的死和復活上與基督聯合。[20]

一些釋經者認為，「我們受洗」在這裏不是指洗禮，只是從洗禮的儀式得來的比喻性講法；[21] 這裏所指的，其實是哥林多前書十二章十三節所說的「從一位聖靈受洗，成了一個身體」，這「受洗歸入基督」（不論是否與洗禮同時發生）只是表達「在屬靈上與基督聯合」的另一講法。[22] 可是，毫無疑問地，當加拉太眾教會的信

基督教的洗禮有別於當代許多其他洗禮的地方。參來六 2 的「各樣洗禮」及《來》1.353-54 的討論。Black 87 借助於林前十 2 來解釋本句：「受洗歸了摩西」意即成為獲救脫離埃及的奴役、以摩西為領袖及代表之以色列群體的成員。這做法可能有本末倒置之虞：如果「受洗歸了摩西」這話是得自「受洗歸入基督」一語，就不宜從這話擠壓出摩西與以色列民之關係的意思來（see Fee, *First Corinthians* 445）。

17 Cf. Moo I 377, Moo III 360.

18 Cf. Barclay 86; Brauch, *Sayings* 38. 前者謂六 1～11 談到基督徒與基督之間的 'mystical union', 這種聯合是在受洗時得到的。

19 Cf. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*; A. Wikenhauser, *Pauline Mysticism: Christ in the Mystical Teaching of St Paul* (E.T.; Edinburgh 1960).（筆者沒有看過後者。）

20 Jervis, 'Romans' 151-52. 參 P. T. O'Brien 的定義（*DPL* 623*a*）及評語（624*b* [§4]）。亦參八 17c 註釋註 16。

21 Dunn 1.311, 327-28; Dunn, *Baptism* 140-41.

22 Cf. Witherington, *Narrative* 279. 作者謂林前十二 13 的施洗者是聖靈（cf. RSV 'by one Spirit'），但施洗者較可能是基督（太三 11；路三 16；cf. R. Y. K. Fung, *DPL* 79*a*）。

徒聽到「你們受洗歸入基督」（加三 27）或羅馬的基督徒聽到「我們這受洗歸入基督的人」這句話時，他們自然會把「受洗」理解為他們所受過的洗禮；這就提示此乃保羅的原意。但若信徒是「受洗歸入基督」，即是「藉著洗禮」（4 節）與基督聯合的，則洗禮跟保羅在本書主體的第一大段（一 18～四 25）所強調之信心的關係是怎樣的呢？簡單的答案是：（一）從較外表的層面來說，信徒在洗禮中公開地見證他的信，公開地承認基督為主（參十 9～10），公開地被納入基督的身體即是教會之內，因此在這意義上洗禮可說是完成了「成為基督徒」的過程。（二）從較深入的層面而言，信徒是藉信與基督聯合，藉信領受神在基督裏的恩典，而洗禮是這內在和屬靈的恩典之外在及可見的記號。[23]

保羅說「我們凡 [24] 受過洗歸入基督耶穌的、乃是受過洗歸入他的死」（呂譯）；這「凡」字並不表示「我們」基督徒中有人未曾受洗歸入基督，[25] 只是強調所有受了洗歸入基督耶穌的，都同時因而歸入了祂的死。保羅假定了讀者熟悉「受洗歸入基督」這思想，從而引出大抵是讀者較不熟悉的、其自然的推論：[26]「我們受洗跟基

---

23 詳參《真理》238-40；Fung, *Galatians* 173-75; Kim, *Origin* 304-7. Cf. also Stott, *Men* 35: 'this union with Christ, invisibly effected *by faith*,〔這在司徒德 34 變成了「我們因著看不見的信得以聯於基督」（楷體為筆者所加）〕is visibly signified and sealed *by baptism*.' 留意 Stott 173 的改進：'union with Christ *by faith*, which is invisibly effected *by the Holy Spirit*, is visibly signified and sealed *by baptism*'（斜體為筆者所加）。亦參 Stott/Motyer, *Message* 95: 保羅顯然認為洗禮和割禮有同樣的功用，而亞伯拉罕「受了割禮的記號，〔乃是〕作他未受割禮的時候因信稱義的印證」（羅四 11）；故此，我們的洗禮是我們已稱義的記號和印證。Moo III 366 認為，洗禮在 3～4 節代表整個歸主經歷，洗禮假定了信心及獲賜聖靈；「洗禮」在此用作「歸主經歷之整體的速記」（Moo III 355）。

24 ὅσοι = 'as many . . . as' (NKJV).

25 相反地，保羅的論證表示他假定所有的基督徒都受了洗；唯有這樣，他的論證（受洗＝與基督同死，因而向罪死了，因此不應仍活在罪中）才適用於所有基督徒身上（cf. G. R. Beasley-Murray, *DPL* 60*a*）。

督耶穌合而為一，也就是受洗跟他同死」（現中）；[27] 後面一句的另一譯法是，「也就是受洗與他的死聯合」。[28] 這洗禮意義上的與基督同死可解釋如下：[29] 一方面，受洗者以接受洗禮來確定他決心信靠基督，因此，作為受洗者的舉動，洗禮是他信主之決心的外在確證。另一方面，作為神的舉動，洗禮是神所給的記號、印證（參四 11）和保證，表示基督為萬人之死所帶來的救恩福澤，確實臨到了受洗者此個別的人身上；我們的洗禮就是神對我們的保證，確定基督之死是為我們的，神看我們已經與基督同死（林後五 14）。[30] 保羅書信多次表示，信徒與基督同死和在基督裏獲得新生，是基於福音的事件本身（即是基督的死與復活；例如：羅七 4、6；林後五 14～15、17；加二 19～20），其中並無提及洗禮，可見保羅並不認

---

26 Dunn 1.327, cf. 308. 參上面註 8 所屬正文。

27 原文呈現交叉式排列法：ἐβαπτίσθημεν (A) εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (B) εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ (B') ἐβαπτίσθημεν (A'). 這排列法的效果是使「歸入他的死」緊接著「歸入基督」，強調了前者是後者的自然結果。（關於「交叉式排列法」，參五 1～八 39 註釋引言註 18。）

28 Cf. TEV: 'when we were baptized into union with Christ Jesus, we were baptized into union with his death'; Moo I 377.

29 此解釋採自 Cranfield, 'Romans 6:1-14' 41*b*-42*a*; cf. Cranfield 1.303（〔上〕426）。Hellholm（'Romans 6' 155）認為，「死」在這裏必須解為「向罪死」，如在 2 節一樣，第 2 節的論點才可以成立。第 10 節支持這解法。

30 Cf. Wedderburn, 'Observations' 90-91: 我們有分於基督的死和埋葬（4 節）即是有分於神對人類的罪之判決。Wedderburn（'Soteriology' 56-57）指出，保羅的「與基督〔一同〕」這獨特用詞在同期的希臘文獻中（除了受保羅影響的文獻外）沒有類似的例子，更遑論可以在提到神祕宗教之信仰和做法的稀少及零散的資料中找得到；保羅在羅六所說的、神明（基督）死時祂的隨從者也跟祂同時死去這種觀念，在那些資料中完全沒有任何痕跡（cf. Wedderburn, 'Romans 6' [1987] 51-52, 65; Cranfield 1.303 n.3 =〔上〕426 註 178）。Schlatter (E) 139-40 及 Cranfield 1.301-2（〔上〕424-25）皆提出基督教的洗禮與保羅當代的神祕宗教之間一系列的對比。Dunn 1.308-10 也是認為羅六 3～4 的神學思想或保羅曾受任何神祕宗教的直接影響是十分不可能的事；任何相似之處應按較廣的背景來解釋。Boring-Berger-Colpe 361-62（§570, on Lucius Apuleius, *The Golden Ass*, 'Metamorphoses' 11.21-24）列出了該段文字與羅馬書本段的異同。

為與基督同死是由洗禮本身作成的。洗禮並不建立與基督同死的關係，只是見證一種已由信心建立的關係（參上一段所指出信心與洗禮的關係）。[31]

動詞「洗禮」引起了洗禮之方式的問題。一說認為洗禮在初期教會是真正的浸入，使徒保羅也是以浸禮方式給人施洗的；[32] 另一說則認為，早期的基督教洗禮採浸禮方式這看法是不肯定的，而且這動詞已具專門意義（指洗禮），因此這詞是否仍然具有「浸」的意思至少是有問題的。[33] 莫理斯謂這動詞在一世紀的意思是「浸入」而不是「蘸一下」，其用法包括指人遇溺或是船隻沉沒；但這似乎只是非基督教文獻裏才有的意思；另一釋經者斷言此詞在這裏不是原來的「浸入」之意。[34] 第四節提到信徒「藉著洗禮……和他〔基督〕一同埋葬」，這似乎支持「浸入」之意：受洗者進入水中、「埋」在水底（浸入），然後從水中出來，正好象徵了受洗者藉信與被釘十架、被埋葬、復活的基督的聯合，與祂一同死去、一同埋葬、一同復活。[35] 鄧雅各則認為，若浸入的儀式是代表受洗者「進入了基督耶穌」（3a，金譯），那麼從水中出來是否相應地要

31 Seeley（*Death* 99, 101, 102, 147, 198）則認為信徒是在洗禮時與基督同死的，意即在洗禮的儀式中，信徒在自己身上「重演」（'re-enact'）基督之死。這種解釋對筆者來說並無說服力。Moo I 430 指出，保羅的「與基督〔一同〕」這講法不能被削減為「模仿」或「重複」等意思。因此，Williams（'*Pistis Christou*' 441）的見解也是值得置疑；他認為六 4、6、8 等處的 σύν 字並非「伴隨著、靠在一旁」、而是「像、同樣」之意（參：加三 9，「和……亞伯拉罕一同」意即「像亞伯拉罕一樣」）。

32 依次見 Barrett, *Reading* 32; Knox 474; 及 Stuhlmacher 97. Cf. Thayer 94 (s.v. βαπτίζω, II: 'an immersion in water'); Byrne 196.

33 依次見：Fitzmyer I 847*b* (§63); Käsemann 164.

34 依次見：Morris 246 ('immerse', not 'dip'); BAGD 131 (s.v. βαπτίζω: 'in non-Christian lit. also "plunge, sink, drench, overwhelm"'); Schlier 192.

35 Cf. Barrett, *Reading* 32; in Brauch-Davids, 'Romans' 38; M. T. Brauch, in *Hard Sayings* 551*b*-52*a*. 亦參六 5a 註釋註 41 及所屬正文。

代表受洗者「從基督之內復出」？[36] 這理論倒不是無懈可擊的；我們可以這樣說，浸入的儀式代表受洗者「進入了他〔基督〕的死」（3b，金譯），從水中出來則代表受洗者從這死中出來，即是與基督一同復活。由此看來，浸禮確是一種完全恰當且具優美象徵意義的、為成年人施洗的方式；[37] 但這不等於說，新約的洗禮確是浸禮。[38] 無論如何，我們必須留意的一點是，保羅在本章的焦點，肯定不是洗禮的儀式以及洗禮的正當方式，而是洗禮的事件本身及其對信徒的道德含義。[39] 總而言之，保羅時代的洗禮是以何種方式施行，[40]這問題不能從目前這段經文獲得肯定的答案，[41]其答案也不會對本段經文的解釋造成重要的影響。

六 4a 「所以，我們藉著洗禮歸入死，和他一同埋葬，」

---

36 Dunn 1.314. 作者現在（*Paul* 457）認為，羅六 4 和西二 12 等經文可能含有令人感動之受浸經歷之回憶的回響（'echoes . . . of moving memories of the experienced symbolism . . .'）。

37 Hendriksen 1.197 n.165 (continued). Barrett（同註 35）指出，洗禮在保羅時代不是施於不能思考的嬰孩身上的儀式，而是成年信徒的歸主經歷中完全自覺的一部分。

38 事實上，Packer（*Theology* 213）認為新約並無指定任何一種特別的洗禮方式；浸入、蘸入、灑水這三種方式，皆符合動詞「洗禮」的意思，亦同樣可以象徵在潔淨之水中經過並從這水中出來。BAGD 131（s.v. βαπτίζω）列出此字在新約的意思是：'*dip, immerse*, mid. *dip oneself, wash*'. 李常受 57（cf. Witness 45）自述他的經歷：「首先，我從一位牧師受了點水。以後我知道這樣錯了，是不合聖經的。然後，我就在海裏從一位弟兄會的教師受了浸。」有趣的是，Packer（同上）的見解幾乎是（事實當然不是）針對李氏的經歷而發的評語：「洗禮是一件『一次而永遠』之事件的記號〔這事件是指信徒成為新造的人，被納入基督復活的生命裏〕，應向一個人只施行一次。洗禮若有使用水和三一神的名字，就是真正和有效的，即使受洗之成年人的認信其後顯出為虛假的，仍是這樣。」配合著這個立場，作者認為：「術士西門受了一次洗〔徒八 13～24〕，倘若他後來真的信了主，為他再次施洗會是不正確的做法。」

39 Moo I 379, Moo III 362; Hendriksen, 同註 37。

40 Meeks（*Urban* 150-51）的意見是：（1）洗禮可以被理解為象徵信徒與基督一同埋葬（本節；西二 12），此事實提示洗禮的方式是完全浸入水中。（2）一些有關的資料顯示，洗禮的方式會受環境因素的影響而有所變動。

41 這也是 J. du Preez（as reported in *NTA* §29[1985]-624）的意見。

本節引申並解釋（「所以」）上一節「我們……是受洗歸入他〔基督〕的死」那句話：由於信徒已受了洗歸入祂的死，因此他們也「和他一同埋葬」。[1] 這話表示，與基督同死的意思早已隱含在上一節「受洗歸入他的死」那句話裏，因為死亡是在埋葬之先，故此「和他一同埋葬」已隱含「和他同死」之意。[2]「和他一同埋葬」這話，強調信徒實在的參與了基督之死，即是在基督之死中死去：就如初期教會的宣講不但提到基督「死了」，還加上「而且埋葬了」（林前十五 3），後者印證了基督肉身的真正死亡，[3] 照樣，信徒的「和他一同埋葬」印證了信徒與基督同死的事實。[4]

按原文的次序，本句是以「我們和他一同埋葬」開始，隨後是兩個介詞片語：「藉著洗禮」、「歸入死」。「藉著洗禮」形容動詞「一同埋葬」。從一個角度看，就如信徒是在法律意義上「向罪死了」（2 節），他們也是在法律意義上「和基督一同埋葬」，即是神決定把他們看為與基督一同埋葬了；他們這樣與基督一同埋葬在耶路撒冷的一個墳墓中，這事實毫不含糊地表示，他們的死就是（有分於）祂在各各他山上之死。[5] 這裏則明說他們是「藉著洗禮」[6]

1　συνθάπτομαι 在新約另外只出現一次（西二 12）。

2　Morgan, 'Romans 6,5a' 270 n.8.

3　一般來說，一個人的屍體被埋葬，決定性地表明那人已經死了（cf. Cranfield 1.304；〔上〕427）；被「活埋」的是例外。

4　Bornkamm, *Experience* 74. Petersen（'Baptism'）認為最能全面地解釋保羅有關洗禮之教導的，是有很多證據支持、跨越文化的一種現象——雙重埋葬（217）：先把死者遺體暫時安葬在一處，待它腐化後再搬到另一地方作最後的安葬（222）；照樣，保羅所論的洗禮儀式是一種過渡進程的開始（226）。此說對筆者而言並無說服力。

5　Beasley-Murray, *Baptism* 133.

6　διὰ τοῦ βαπτίσματος. Wallace 219 指出，冠詞在這裏重拾的是 3 節的動詞 ἐβαπτίσθημεν 所含的意思，可見 the 'anaphoric use of the article' 可以回望一個不是名詞的字。βάπτισμα（新約共十九次）在保羅書信另外只出現一次（弗四 5）；按 BDF §109(2) 的解釋，βαπτισμός（新約四次：可七 4；西二 12；來六 2，九 10）指浸入的舉動，βάπτισμα 則包括其結果。

與基督一同埋葬，[7]這種洗禮意義上的「和他一同埋葬」，可以像上一節洗禮意義上的與基督同死（「受洗歸入他的死」）那樣解釋（見該節註釋倒數第二段）。

第二個介詞片語「歸入死」則有兩個可能：（一）這片語若是連於前一個片語內的名詞「洗禮」，得出的意思便是「我們藉著『歸入死』的洗禮和他一同埋葬」（原文自譯）。[8]（二）這片語若是連於動詞「一同埋葬」，得出的意思便是「我們藉著洗禮和他一同埋葬、歸入了死」（呂譯）。[9]一些釋經者認為，「埋葬歸入死」是奇怪和不自然的觀念；[10] 不過，埋葬是死亡的印證（如首段所解釋），因此，尤其是對古代的人來說，這觀念不會是奇怪的。[11]反對（二）、支持（一）較有力的理由是：本節的「藉著洗禮、歸入死」跟上一節「受洗歸入他〔基督〕的死」十分相似，[12] 把「歸入死」連於「一同埋葬」擾亂了保羅在上一節已建立的、洗禮和死亡之間的聯繫。[13] 用來反對（一）、支持（二）的一點是，若「歸入死」是形容「洗禮」的，則此片語之前應重複名詞「洗禮」之前的冠詞。[14]重複冠詞無疑是較正確的做法，[15]不過，新約裏不乏類似此

7 Smith（'Rom 6:3-5' 129）認為，保羅「以基督徒的洗禮象徵基督的埋葬」，是由於洗禮在第一、二世紀乃是達致超自然地位的一個方法。此說欠說服力，尤其因為按保羅在本段的解釋，洗禮所象徵的其實不是「基督的埋葬」，而是信徒與基督同死同復活。

8 多數中譯本都反映這種理解：參和合、思高、新譯、現中、當代。Cf. Murray 1.216; Wilckens 2.12.

9 Cf. Louw 1§13.

10 Cranfield 1.304（〔上〕427）；Käsemann 166.

11 Dunn 1.314.

12 本節的 εἰς τὸν θάνατον 隨後並無 αὐτοῦ 一字，Kuss 298 認為此點支持（二）。但是甚至 Dunn 1.314（他是支持〔二〕的）也認為，此點並無重要性。

13 依次見：Cranfield, 同註 10；Moo I 378.

14 So Kuss 298. 即是應作：διὰ τοῦ βαπτίσματος <u>τοῦ</u> εἰς τὸν θάνατον.

15 Cf. MHT 1.83-84. Schlier 193 認為，即使是在古典希臘文用法裏，也不一定遵照這種做法。BDF §272 則認為，古典希臘作者省略冠詞的做法，證據甚少。

處的例子，即是無冠詞的介詞片語用來形容一個名詞；[16] 而且「洗禮」這名詞含有動詞的意味，更容許「洗禮歸入死」這種直接（即是不須重複冠詞）的聯繫。[17]

總結本句，保羅的意思是：信徒藉著洗禮與基督一同埋葬——這洗禮是「歸入死」的洗禮；這就是說，信徒藉洗禮歸入了基督之死（參 3 節），並藉此洗禮同時與基督一同埋葬了。[18] 保羅在此（如在上一節）以洗禮為信徒與基督聯合的媒介，雖然真正的媒介是信心（參 3 節註釋倒數第三段）；這可能是由於信主和洗禮是信徒歸主這一個經歷中緊密相連、不可分割的兩部分，任何一部分都牽涉另一部分，洗禮就可以被說成具有像信心一樣的功效（使信徒與基督聯合）；而保羅在這裏訴諸讀者的洗禮而不是他們的信心，因為比起信心，洗禮為保羅的呼籲提供了更具體可見的根據。[19]

六 4b～c 「原是叫我們一舉一動有新生的樣式，像基督藉著父的榮耀從死裏復活一樣。」

「原是叫」或「為的是」（思高）引介了「我們藉著洗禮……和他〔基督〕一同埋葬」的目的 [1]（這當然是指神的目的）。[2] 這目

16 BDF §272 以本節為一般被接受的例子之一。

17 Schlier 193. Byrne 195 提出另一理由反對（一）：保羅此刻主要的關注不是要詳論基督徒的洗禮，而是要表明作信徒涉及「死去」（參 2 節）。但是按（一）的理解，保羅的主要關注也是如 Byrne 所說的；如首段所指出，本節是引申並解釋上一節「我們……是受洗歸入他〔基督〕的死」那句話。

18 Harrison 69（海爾遜 160）指出，信徒受洗不是歸入基督的埋葬而是歸入祂的死，因為基督是藉著祂的死去處理人的罪。

19 Cf. Moo, 'Romans 6:1-14' 218.

1 I.e., ἵνα= final: Cranfield 1.304（〔上〕428）；Schlier 193; Wilckens 2.12. Louw 2.76 則解為表達結果。

2 E. Stauffer（*TDNT* 3.332）指出，保羅特別喜歡在宣講性的主句之後，以一目的子句作結，此目的子句提到神對我們及為我們的目的（'God's will for us and to us'）。

的在原文採「就如〔基督〕……照樣〔我們〕」這方式表達，[3] 中譯的次序剛好相反。我們先看發端子句。「從死裏」原文直譯作「從死人中」（新譯），如在四章二十四節一樣。「復活」原文動詞的過去不定時時態表示，這是過去一次完成的事；其被動語態則暗示，使基督復活的是神（參四 24），這意思由「藉著父的榮耀」這介詞片語明白地表達出來。[4] 榮耀在聖經裏常與能力密切地相連，[5] 七十士譯本有時用「榮耀」一詞翻譯明確地是指能力的希伯來字；[6] 因此，「父的榮耀」很可能是指神所展示的能力，這能力顯明祂的榮耀（參：約十一 40）。[7]「藉著」大抵不是指伴隨的情況（基督從死裏復活是由神的能力陪同著，是在神顯彰其能力的情況下發生的），[8] 而是表達成事者（是神的能力使基督從死裏復活）。[9]

在歸結子句裏面，「我們」是獨立代名詞（即「我們」不僅是包含在動詞內），表示強調，意即我們這些已經向罪死（2 節），就是受洗歸入了基督的死（3 節）又藉著洗禮與基督一同埋葬（4a）的人。「一舉一動有新生的樣式」原文作「在生命的新〔樣式〕中而

---

3 ὥσπερ . . . οὕτως καί, 如在五 19、21（參 18 節）一樣。Dunn 1.315 認為保羅在這裏故意再次使用這表達方式，表示他要將五 12～21 所述亞當紀元和基督紀元之間那些籠統而概括性的比較和對照，應用到信徒身上並加以解釋。

4 Cf. Richardson, *God* 244. 亦參《羅》1.645 註 14 及所屬正文。

5 例如：出十五 6；代上十六 28；詩六十三 2〔LXX 六十二 3〕，一四五〔一四四〕11；太二十四 30；可十三 26；路二十一 27；西一 11；彼前四 11；啟一 6，四 11，五 12，七 12，十五 8，十九 1。

6 例如：賽三十 30，四十 26。Cf. Cranfield 1.304-5（〔上〕428）；G. Kittel, *TDNT* 2.243-44, *TDNTA* 179.

7 So LN 76.13; Moo, 'Romans 6:1-14' 216. Cf. Bruce 130; Schlier 193; Harrison 69（海爾遜 159）。Fee（*Presence* 502）有力地駁斥了以下這個看法：「藉著父的榮耀」隱晦地暗指聖靈，提示使基督復活的是聖靈。參較八 11 註釋註 15 及所屬正文。

8 So, e.g., Black 88; cf. NEB ('in the splendour of the Father').

9 So, e.g., Whiteley, *Theology* 250; cf. NKJV, NRSV / TEV ('by the glory / glorious power of the Father').

行」，介詞片語放在動詞「行」字之前，也是有強調之意。「生命的新〔樣式〕」主要有兩種解釋：（一）名詞「新」字有形容詞的功用，「生命的新〔樣式〕」意即「新生命」，[10]與「行」字合起來等於說「過……新的生活」（現中）。對原文字次較自然的理解是（二）：名詞「新」字由隨後的「生命」解釋了，整個片語意即「新〔樣式〕，即是生命」。[11]「行在生命的新〔樣式〕中」這種講法，與七章六節的「服事主，要按著聖靈〔參和合小字〕的新樣」前後呼應（亦參八2「生命之靈」〔新譯〕）；這就提示我們，這種講法的背後就是保羅將要在下文（尤其是八1～17）詳加解釋的在聖靈裏的生命／生活。[12]

「新〔樣式〕」這名詞在新約只見於本節和七章六節。同字根的形容詞「新＊」字在保羅書信一共出現六次，都是用在「新約」、「新的創造」、「新人」這些詞語中（各二次）。[13]這個「新

10　So, e.g., Zerwick §40 n.6; MHT 3.213; Schlatter, *Glaube* 368; Fee, *Presence* 502 n.78. 在這前提下 Wallace 89-90 的解釋至為清晰：在 καινότης ζωῆς（'newness of life'）此片語中，ζωῆς是 'attributed genitive', 即是帶頭的那個名詞（而不是所有格的那個名詞）在意思上有定語形容詞（'attributive adjective'）的功用；καινότης將一種素質加諸（attribute to）ζωῆς, 因此後者稱為 'attribut*ed*' genitive. 與此相對的是 'attribut*ive* genitive', 如在 τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας 一語中（參六 6c～d 註釋註 7）：這裏是所有格的 τῆς ἁμαρτίας 將一種素質加諸 τὸ σῶμα. 若把 ζωῆς 視為 attribut*ive* genitive, 得出的意思是荒謬的：'living/lively newness',「活的新樣式」。G. R. Beasley-Murray（*DPL* 220*a*）將 καινότης ζωῆς 解為「在神國中、符合新紀元的生命」。Moo（'Romans 6:1-14' 216）也是解為「新生命」（so also Fitzmyer II 434）；但 Moo I 383, Moo III 366 n.71 則改變了他較早時的看法，現在將 ζωῆς 視為受詞所有格，καινότης ζωῆς 意即「那引致或授予生命的新樣式〔新紀元〕」。

11　I.e.,ζωῆς= epexegetical genitive / genitive of apposition. So, e.g., Lightfoot 296; Murray 1.217; Tannehill, *Dying* 20; Bornkamm, *Experience* 85 n.9. Mounce 150 n.13 也是把 ζωῆς 視為 genitive of apposition, 但解釋為 'a new sphere which is life',「生命的新範疇」；同樣，Barrett 115 解為「以生命為標誌的新處境」。Moo I 383, Moo III 366 n.71 則解為 objective genitive（見上註）。

12　Fee, *Presence* 502.

13　原文依次為：(ἡ) καινὴ διαθήκη（林前十一 25；林後三 6）、καινὴ κτίσις（林後五 17；加六

＊」字和另一形容詞「新※」字[14]在古典希臘文的分別，在於「新※」指「先前沒有的」、「剛發生或出現的」，「新＊」則指與別的東西比較之下是「新的和特殊的」；「新※」指時間上或源流方面的新，即是年輕，帶有不成熟或不敬老（不尊重舊）的意味，「新＊」則指性質上的新，表示有別於通常的、予人深刻印象的、勝於舊的、在價值和美觀上都是優勝的。[15] 新約作者並不常常保持這種區別：一些平行的經文把兩個「新」字連在一起，這似乎表示二字有時可交換使用而不產生意思上的分別（比較：弗四 24 的「新＊人」和西三 10 的「新※人」；來九 15 的「新＊約」和十二 24 的「新※約」）。[16] 有釋經者認為，這種區別在新約聖經、蒲草紙文獻及早期教父的著作中已不復存在。[17] 不過，至少就目前本節而論，名詞「新〔樣式〕」可能具有「新＊」字的正當意思，即是這名詞表達了信徒的新生命（相對於舊生命）超卓的價值。[18] 這個

15）、(ὁ) καινὸς ἄνθρωπος（弗二 15，四 24）。「新＊」= καινός.

14 「新※」= νέος, 在保羅書信一共出現八次，分別指「沒有酵母的新麵團」（林前五 7）、「新人」（西三 10）、青年男（提前五 1；多二 6）女（提前五 2；多二 4）和寡婦（提前五 11、14）。

15 J. Behm, *TDNT* 3.447; cf. *TDNTA* 388; *TDNT* 4.898.

16 又：弗四 23 的「改換一新」原文用動詞 ἀνανεόω（新約僅此一次），西三 10 的「漸漸更新」則用 ἀνακαινόω（亦參：羅十二 2；林後四 16〔新約僅此三次〕）。參《真理》390 註 49；《來》2.37、408。西三 10 本身同時用了 νέος 和 ἀνακαινόω, Cranfield 1.305 n.4（〔上〕429 註 186）認為以下的解釋可保持兩個「新」字的區別：「新※人」是指不久之前還是不存在的，「漸漸更新」則指被聖靈不斷地更新。

17 參《來》2.408 註 75 所引首二位作者。

18 Cranfield 1.305（〔上〕429）認為這是「毫無疑問」的。（「新生命」與「舊生命」相對，即這裏的「新生命」並不是回到 καινότητι ζωῆς 的上述第一種解釋。）Cf. LN 58.70 with n.8: καινότης 指新和與別不同，意思的焦點是這「新〔樣式〕」的特殊優勝之性質；J. Behm, *TDNT* 3.451 : καινότης 表示基督所賜給信徒之真實救恩的豐盛，相對於他們從前景況的毫無價值。Freed（*Paul* 126）提出一個有趣但完全沒有說服力的看法：信徒（作者解為決志對神忠信的人〔'converts to faithfulness toward God'〕；參五 9 註釋註 15）不是當他們成為教會或友愛會（'brotherhood'）成

「新＊」字在新約特別跟末日的盼望有關（例如：太二十六 29 ‖ 可十四 25；彼後三 13；啟三 12，二十一 1、2、5）；從這角度看，本節所說的新生命，乃是最後的更新之預嚐。[19]

動詞「行」字原文[20]為過去不定時時態，把重點放在這行動的開始，即是從舊的生命與生活轉到新的生命與生活的改變：我們藉著洗禮和基督一同埋葬（在神計畫中）的目的是，就如基督（肉身）從死人中復活，照樣「我們也應開始活新的生命」（金譯）。[21] 這種新生活的「應然」跟我們已被納入基督內的「實然」之間的聯繫，就是本章真正的中心。[22]

員時便受洗，而是當他們在道德／倫理方面已有足夠的準備，可以進入更新的、神的立約群體——這是在友愛會內最高級的地位——時才受洗的。

19　Cranfield 1.305（〔上〕429）。

20　περιπατέω, 新約共用了 95 次。保羅尤其愛用此字來指「過生活」，特別是在道德意義上；他幾乎總是加上 κατά, ἐν, ἀξίως 等字或是一間接受格的字，使 περιπατέω 的意思表達得更準確（H. Seesemann, *TDNT* 5.944）。Morris 249 謂保羅顯然覺得「行」的隱喻很適合表達基督徒生命應有的特徵，即是穩步前進（'steady, unspectacular progress'）。參《帖前》168-69 連註 203。補充該註所提關於 Banks 的見解：此作者在稍後的一篇文章（'Walking', esp. 313）認為，導致保羅使用「行」這個隱喻的是三個因素：第一，保羅受到法利賽人對律法的口頭傳統（Halakah, 此詞得自希伯來文的「行走」一詞）之專注（可能還有他們這方面的字彙）所影響；第二，保羅意欲從消極和積極兩方面解釋在基督裏之生命的實際含義（而他視此生命為一充滿動力的過程）；第三，他自己步行的經歷。其中以第二個因素為最重要。

21　I.e., περιπατήσωμεν = ingressive aorist: Cranfield, 同註 19；Fanning 393-94; McKay § 20.6.1; Moo I 383, Moo III 366 n.70; Mounce 150 n.13. Fanning 358-64 對於保羅書信中多次以過去不定時時態的動詞，表達似乎應以現在時態表達的命令這現象（例如：羅六 4、13、19，十二 1，十三 13）提供很好的解釋。他認為影響保羅這樣做的有兩方面的因素：（1）神學方面的：信徒一經成為基督徒，就和舊生命一刀兩段，因此他們應在實際生活上開始以新人的身分過新的生活；因此保羅用過去不定時時態的命令去表達他們必須作出的實際改變（360-61）。（2）語文方面的：按聖經的用法，「穿上」和「脫去」（衣服）這些動詞常以過去不定時時態的姿態出現。這種慣用語法加上保羅對新生命的看法，導致以下的現象：雖然不合基督徒體統的行為和態度並非一舉即可「脫去」，虔敬的行為也非一次的「穿上」便可以達致，下列經文仍是使用了這些動詞的過去不定時時態：羅十三 12、14；弗四 22、24；西三 8、12（362-63）。

一些釋經者強調，保羅在這裏沒有明說「照樣我們也和祂一同復活」或類似的話，即是保羅將洗禮只連於基督的死，沒有同時把洗禮連於基督的復活；這現象暗示，保羅拒絕將洗禮連於復活，刻意地避免信徒在基督的復活上與祂聯合這種講法；按這種理解，「『洗禮』是一個『死』的禮儀而不是一個『生』的禮儀」。[23] 可是，雖然保羅在本段（六 1～14）從沒有明說讀者已藉洗禮與基督一同活過來，本段卻肯定有這樣的含義，理由如下：（一）「就如……照樣」這種相關的講法提示，保羅將信徒的「行在生命的新樣式中」視為一種復活。[24]（二）保羅先（4b，按原文次序）提到基督從死人中復活，然後才根據我們藉著洗禮與基督一同埋葬的事實（4a），推理至我們應行在生命的新樣式中這個結論（4c），這種次序表示洗禮亦有與基督一同復活的含義。[25]（三）保羅已談論過信徒受死歸入基督的死（3b、4a），但若洗禮只是他們有分於基督之死的印證，卻不也是他們有分於基督之復活的印證，則洗禮便沒有多大價值，因為基督之死離開了隨後的基督之復活並無拯救的效能。不容置疑地，保羅認為我們受洗歸入基督（3a）是受洗歸入那不僅為我們釘十字架、也為我們復活（參四 25）的基督；而這肯定含有基督徒已在洗禮中與基督一同復活的思想。[26]（四）這裏隱含的意思在歌羅西書二章十二節明白的表達出來：「你們在洗禮中已經與他一同埋葬，也在洗禮中……與他一同復活了」（新譯）。[27]

---

22 Moo I 383, Moo III 366-67. 這裏的 ἵνα + subjunctive 相當於下文（11、13 節）所用的命令式語法。關於保羅書信以直說式語法表達的「應然」和以命令式語法表達的「實然」之間的關係，較詳細的討論可參《真理》357-59；Fung, *Galatians* 278-83. Cf. also S. E. Porter, *DPL* 401 (§4).

23 依次見 Dunn 1.314, 330 及李保羅 175-77（引句出自 175）。

24 Cranfield, 'Romans 6:1-14' 42*b*. 參下面註 27。

25 Kuss 299.

26 Cranfield, art. cit. 42*a*. Cf. Byrne 190.

27 Wilckens 2.12 指出，羅六 4 的 ὥσπερ - οὕτως 和西二 12 的 σύν-（συνηγέρθητε）有同樣的作用，

至於保羅在本段不明說信徒已在洗禮中與基督一同復活，而是說他們應行在生命的新樣式中，這可能反映了保羅曉得「基督徒凱旋主義」（參：林前四 8）的危險，[28] 但更可能（也）是由於保羅在本段的關注是強調基督徒已向罪死（2、5a、6～7、8a、11 節）的事實，以及由此而來的道德責任，因此他就在闡釋洗禮之意義時，把重點放在與基督同死這一方面（3、4a），與基督一同復活的思想則只是隱含於「照樣我們也行在生命的新樣式中」（4c）這話裏面，為要以這話跟第二節的「仍在罪中活著」構成更為合適和鮮明的對照。[29] 按這種理解，「就如……照樣」的含義，並不是信徒的新生命與基督的復活之間的關係只是一種相似（信徒的新生命「好像」基督的復活），而是信徒的新生命乃是基於基督的復活：他們現今得享新生命，乃是由於基督復活的屬靈能力。[30]

六 5a 「我們若在他死的形狀上與他聯合，」

第五至七節進一步解釋第二至四節所說的，即信徒藉著洗禮已被納入基督裏面，因而在祂的死和埋葬上與祂聯合，為要使他們過新生命的生活（3～4 節）；他們既如此向罪死了，就不可能繼續活在罪中（2 節）。第五節原文開首有「因為」一詞，表示本節的功用是支持上一節（尤其是 4b～c）的論點，即信徒應行在生命之新樣式中。本節是個條件句子；「若」字的作用是，作者根據他和讀者都接受為真確的事實（發端子句，5a），誘導讀者進入歸結子句的論

即是表示信徒在洗禮中與基督一同復活。參上面註 24 所屬正文。

28 So Cranfield（同註 26）。「基督徒凱旋主義」譯自作者的 'Christian triumphalism'. Cf. D. A. Carson, *From Triumphalism to Maturity: An Exposition of 2 Corinthians 10-13* (Grand Rapids 1984). 參六 5b 註釋註 17 及所屬正文。

29 Cf. Gaffin, 'Resurrection' 39; G. R. Beasley-Murray, *DPL* 220*a*; *Baptism* 139; Cranfield 1.306（〔上〕430）。

30 Cf. Tannehill, *Dying* 32; Moo III 367.

證。[1] 本節有多個釋經難題，以下將依次討論：[2] 第一，上半節的文法結構；第二，「聯合」一詞原文的意思；第三，「形狀」一詞原文的意思；第四，下半節的文法結構；第五，下半節未來時態的「要」字的意義。

第一，發端子句是完整的，抑或必須有所補充？這問題基本上有三個答案。（一）多數中英譯本補充「與他〔基督〕」一詞，從而得出「與他聯合」或類似的意思；[3] 隨後的原文片語則或視為表達與基督聯合的媒介，得出的意思即是「藉著同他相似的死亡……與他結合」（思高），[4] 或視為表達在何事上與基督聯合，得出的意思即是「在他死的形狀／樣式上與他聯合」（和合／新譯）。[5] 用以支持此說的一個理由是：「聯合」一詞只能把同一類的東西（不管是有機體或是無機物）連起來，因此「我們」這些已受洗的人不能與一個抽象的「形狀」聯合；所以，必須根據上一節「和他一同埋葬」一語的提示，補充「和他」一詞。[6] 但是古斯指出，此項聲稱並不為「聯合」這詞的實在用法所支持：只要兩樣東西在至籠統的意

1 Wallace 694. 作者（692）認為 εἰ 不應譯為「既然」（詳參五 15b～c 註釋註 2）。Dunn 1.316 則持相反的意見，並引 BAGD 219（s.v. III）為證；但後者所列 εἰ ＝'since' 的例子並不包括本節。

2 Morgan 的文章（'Romans 6,5a'）就是基於她在比利時魯汶大學的博士論文，論文題目為：'United to a Death Like Christ's. A Study of Rom 6:5a' (2 vols; 1982). 這篇文章對以下的討論極有幫助。

3 參呂譯、思高、現中、新譯、金譯；RV, RSV, NEB, NASB, NIV, TEV, NRSV. 中譯的「聯合」代表原文的 σύμφυτοι γεγόναμεν；在以下的討論中，「動詞『聯合』」是指這整個詞語，「『聯合』一詞」則單指形容詞 σύμφυτοι/σύμφυτος.

4 I.e., τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτοῦ αὐτοῦ = instrumental dative / dative of means. 參：NEB; Fitzmyer I 847*b* (§65); Fitzmyer II 435; Penna, 'Romans 6:1-11' 134-35; 及 Morgan（art. cit. 272-73 n.11）所列的許多釋經者。

5 I.e., τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ = 'locative' dative（此詞見 Morgan, art. cit. 272 n.11）。Cf. BAGD 567 (s.v. ὁμοίωμα, 1); RSV, NEB, NASB, NIV, TEV, NRSV.

6 Schnackenburg's earlier (1950) view, as cited in Morgan, art. cit. 273; also E. Kuhl, as cited by Morgan and in Kuss 299.

義上有某種自然的彼此相屬，就可以用這詞把它們連起來。[7]既是這樣，便沒有需要在經文已有的間接受格「他死的形狀」之外，補充另一間接受格（「和他」），尤其因為「他」字上一次出現已是二十九個字之前。[8]上述理由顯示，補充「和他」一詞的做法似乎是多餘的。

（二）另一些釋經者並不補充「和他」一詞，而是將「聯合」直接連於「他的死」，居中的「形狀」則視為單獨地表達與基督之死聯合的媒介。[9]巴列特採納這種做法，從而得出以下的譯法：「因為如果我們藉著他的死的形像（即是洗禮）已經與他的死聯合，那麼我們也要與他的復活聯合（即是有分於他的復活）」；[10]這種理解顯然一面將「他的死」視為動詞「聯合」的補語（「與他的死聯合」），一面又把「他的死」連於剛在這詞前面的「形像」（「藉著他的死的形像」），這種「一物二用」的做法被評為不合理地把意思加進經文裏，並使按其現狀是清晰易明的經文變成複雜。[11]對討論中這第二種答案更基本的反對理由是：（1）將所有格的「他的死」連於剛在這詞前面的「形狀」肯定是較為自然；（2）換一個講法，讀者或聽者自然會將緊隨動詞「聯合」之後的「形狀」視為該動詞的補語；若「形狀」不是連於「聯合」的，保羅大抵會改用介詞片語的結構（如在八3；腓二7）以避免誤解；[12]（3）「形狀／樣

---

7 Kuss 300; cf. Schlier 195. 亦參下面註 20、21 及所屬正文。Morgan（art. cit. 273-74）指出，Schnackenburg 在其較後期（1964）的作品中已被 Kuss 的論據說服而放棄了自己較早時的看法。

8 Tannehill, *Dying* 30-31.「二十九」這數目是筆者按原文由建議中「和他」一詞的插入點（γεγόναμεν 之後）倒數而得的。

9 參 Morgan（art. cit. 274 n.16）所列的釋經者。

10 Barrett 115.

11 Morgan, art. cit. 274 (citing I. Blazen). Cf. Moo III 368 n.78.

12 即是改用 ἐν（τῷ）ὁμοιώματι；參較 ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας（八 3），ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων（腓二 7）。

式」一詞在保羅書信出現的另四次，都有一個所有格的名詞緊隨其後（一23，五14，八3；腓二7），像在本節一樣。[13]

（三）多數釋經者接受發端子句為完整的，即是不必補充，動詞「聯合」可自然地連於間接受格的「形狀」一詞，[14] 得出的意思即是：「如果我們已與祂的死的形狀／樣式聯合」。[15] 這種理解最符合原文的字次，不用把任何字加進經文裏，並且提供一個符合文理的意思（此點詳見下文）。[16] 當然，接著的問題就是：「與基督之死的形狀／樣式聯合」是甚麼意思呢？[17]

本節第二個釋經問題是關乎「聯合」一詞原文的意思。（一）巴拉克謂此詞直譯作「一同種植」，準確地描寫了嫁接枝條與一棵樹的生命連結的過程；基督徒就是這樣「接種在他〔基督〕身上」（呂譯）的。[18]不過，（二）釋經者幾乎一致認為，「聯合」這形容

---

13 Cf. BDF §194 (2); Field 155; Morgan, art. cit. 274 n.16, 275, 276. K. Haacker（as reported in *NTA* §23 [1979]-190, and cited in Morgan, art. cit. 274 n.16）照樣將「聯合」直接連於「他的死」，居中的「形狀」則視為用作副詞，意即「用類比的講法」、「可以說是」。但是 Morgan（同上）認為，ὁμοίωμα 在聖經以外、LXX 及保羅書信的用法並不支持這種解釋。

14 τῷ ὁμοιώματι= dative of association. 連於 σύν 的複合詞的字，通常都是間接受格的（參六 5b 註釋註 5）。有釋經者將 τῷ ὁμοιώματι 視為 dative of instrument, 全句解為：「我們」（信徒與基督）是藉著基督之死的「形狀」彼此聯合的。但隱含在 γεγόναμεν 內的「我們」很不可能包括基督，因為上文的「我們」（見 3 節的 ἐβαπτίσθημεν, 4 節的 περιπατήσωμεν）都是僅指信徒。See Morgan, art. cit. 275 n.21.

15 E.g. MHT 3.220; *EDNT* 3.290 (s.v. σύμφυτος); Lightfoot 296; SH 158; Murray 1.218; Wilckens 2.13; Dunn 1.316; Moo I 385, Moo III 368; Byrne 191; Beasley-Murray, *Baptism* 134; Bornkamm, *Experience* 77; Schrage, 'Röm 6,5' 207-8. 另見 Morgan（art. cit. 275 n.20）所列很多其他的釋經者。Betz（'Romans 6' 115）說這是現今釋經者「幾乎一致」的意見。

16 Cf. Morgan, art. cit. 275-76, 298.

17 鮑 1.198 認為需要在「聯合」之後補充「和祂」一詞，正是因為「『與祂死的樣式聯合』……的意思很難解釋」。見正文關於本節第三個釋經難題的討論。Fitzmyer I 847*b* (§65) 認為需要補充「和他」一詞的理由是：一個人是怎樣跟一個形像或樣式「一同生長」的？但這很可能不是動詞的意思（見正文第二個釋經問題的討論）。

詞不是來自動詞「一同種植」，而是得自另一動詞「一同生長」、「聯合」。[19]（三）形容詞本身有很廣的意思，包括「與生俱來的」、「先天性的」、「天賦的」、「天然的」、「同源的／性質相同的」、「一同生長的」、「與……聯合的」、「彼此相屬的」等。[20] 凱撒曼認為，這詞原先是與有機體有關的，但逐漸轉弱至「有關聯」之意，最後變成二物之間的「連接號」。[21] 就本節而論，中英譯本及釋經者多（正確地）採「聯合」、「結合」（思高）、「合而為一」（現中）之意。[22]

第三個釋經難題是：譯為「形狀」一詞的原文是甚麼意思？換句話說，「與基督之死的形狀聯合」是甚麼意思呢？研究過這問題的一位釋經者指出，二十世紀的釋經者對「他死的形狀」原文一詞應如何解釋的問題，提供了八種答案。[23] 以下討論其中較重要的四種解釋。[24]

---

18 Black 88-89. 同樣，Betz（'Romans 6' 111）謂洗禮標誌著個別的基督徒「被嫁接（'implanted'）」（羅六 5）到救恩過程裏的時刻（這過程從亞當延伸至基督再來）。Cf. KJV: 'planted together'.

19 I.e., σύμφυτος（新約僅此一次）= not from συμφυτεύω but from συμφύω（二字都沒有在新約出現）。So, e.g., Dunn 1.316; Field 155. 李常受 164（cf. Witness 133）按此理解將 σύμφυτοι 解為「聯合生長」；但見正文第（三）點。李保羅 177 謂 σύμφυτοι「= σύν(μ) + φυτεύω，原本是『同樣的長成』的意思」。這解釋有兩個弱點：σύμφυτοι 並非得自 συμφυτεύω；作者對後者的解釋也是有疑問的。

20 Cf. Cranfield 1.307（〔上〕431）；W. Grundmann, *TDNT* 7.786.

21 Käsemann 167 ('[it] finally came to indicate only the hyphen between two things'). Cf. Wilckens 2.12: 這詞在古典希臘文已脫離它原來的「一同生長」的意思而只有籠統的「與……有關／聯合」之意。亦參上面註 7 及所屬正文。

22 Cf. RSV, NASB, NIV, NRSV: 'united'; NEB: 'incorporate'; TEV: 'become one'; LN 89.117: 'one with'; Moo I 385, Moo III 368 n.76: 'joined' or 'united'.

23 See Morgan, 'Romans 6,5a' 278-99. 參上面註 2。作者（299）將這八種答案歸納為四類。作者（298）又指出，在她所縱覽的眾多解釋中，意見一致的只牽涉一小點：σύμφυτοι γεγόναμεν 意即「我們〔信徒〕已與……聯合」。參正文第二個釋經問題的討論。

24 另外的四種解釋如下：（1）O. Casel 將「他死的形狀」解為指洗禮的儀式（尤指受洗者埋於水

（一）「他死的形狀」是指耶穌或祂的死。（1）按一位學者的解釋，「形狀」不是「類似」或「相同」的抽象素質，而是一種具體之物，指與另一個形狀相同（不是相似）的形狀，即是「同一個形狀」；這樣，「他死的形狀」就是指「基督之死。我們是與他，即是與作為被釘十架者的基督聯合。相應地，我們將要與祂復活的形狀聯合，即是與作為復活者的祂聯合」。「形狀」一詞跟聖禮完全無關，儘管按保羅的理解信徒與基督聯合自然是在洗禮中發生。[25] 反對此解釋的一個有力理由是：經文說與基督之死聯合，不是說與基督本人聯合；我們應緊隨經文所用的字眼，即使這樣作對我們構成不便。若「形狀」是指基督本身的形狀，即是被釘十架者本身，那麼「保羅為甚麼不清清楚楚地說『〔與〕被釘十架者〔聯合〕』呢？」[26]

驟然看來，對第（1）說十分有利的一點是：本節的上下文一連四次提到信徒與基督「一同」（4 節「一同埋葬」、6 節「同釘十字架」、8 節「與基督」「同活」），若本節「聯合」一詞內的「一同」[27] 不也隱含與基督本身聯合之意，這是奇怪的。[28] 可是細察之

中），在此儀式中，受洗者與在歷史中實在發生的基督事件（'the actual historical Christ event'）相遇，就這樣「神祕地」與基督同死（類似的解釋見 Betz, 'Romans 6' 115-16）。（2）T. Zahn 的解釋是，基督之死（甲）是信徒在洗禮中所經歷的對罪死（乙）的模型／原型。（3）W. Schrage（'Röm 6,5' 211-19）認為「他死的形狀」是指基督的身體，即是教會。（4）E. Stommel 則認為是指已受洗之信徒向罪死的狀況。這四種解釋及有關的討論，依次參 Morgan, art. cit. 286-88, 291-92, 292-93, 293-95.

25 Bornkamm, *Experience* 77-78. ὁμοίωμα = 'the same form', i.e., 'a form which is not only similar to the form of another but the same'.（較長的引句是譯自英文版本；德文原文見 Morgan, art. cit. 279; 英譯與德文略有出入，看似是譯者為使作者的意思更清晰易明而稍作修改所致。）Cf. Beasley-Murray, *Baptism* 135; 'Baptism' 133; Penna, 'Romans 6:1-11' 135; Wilckens 2.14. 另見 Morgan（art. cit. 280 n. 41）所引的其他作者。

26 依次見：Michel 206; Schrage, 'Röm 6.5' 210 – both also cited in Morgan, art. cit. 280.

27 I.e., the σύν in σύμφυτοι.

下，本節的「一同」其實有別於其上下文的「與基督一同」。首先，「與他死的形狀聯合」這詞語比較彎彎曲曲，不像其他三節那些詞語那麼簡單易明；這就提示我們，保羅是在摸索著要找合適的字眼去表達一個有別於「與基督同死、同埋葬、同復活」而又不容易表達的意思。其次，文理提示，第四節下半和本節構成了在那些明說「與基督一同」的陳述當中的一種「暫休」：

4a　我們和他一同埋葬

　4b　為的是要，就如基督從死人中復活

　4c　照樣我們也行在生命的新樣式中

　5a　因為我們若與他的死的形狀聯合

　5b　我們也必要〔與他的〕復活〔的形狀／樣式聯合〕

6b　我們的舊人〔和他〕同釘十字架

從造句法的角度看，第五節所支持的並不是明確地「與基督一同」的觀念，而是「就如基督從死人中復活，照樣我們也當行在新生命中」這個思想；這就是說，第五節的主旨是發揮「就如……照樣」這個比較，不是重申「與基督一同」的主題。[29]

（2）另一釋經者同樣認為，「形狀」一詞是指實體本身的外在形體，而不是類似這實體的另一樣東西；因此，本節並不是說信徒與基督之死的「樣式」聯合，此樣式有別於基督之死本身，而是說信徒直接與基督之死聯合。[30]「形狀」一詞反映了「取得與基督同一樣的形狀」之意，[31] 因為這詞提示，基督的死和復活是基督的「形

28　So I. Blazen, as cited in Morgan, art. cit. 280.

29　這兩點依次見：Morgan, art. cit. 280 (cf. 269), 269-70. 作者聲明，上文所說的「暫休」，不一定是保羅刻意的安排，而只是從保羅所寫好的經文看出來的（參 270-71）。

30　Tannehill, *Dying* 35; endorsed by Jervis, 'Romans' 152-53.

31　' Conformation to Christ '. 按作者的用法，第一個英文字特指「取得同一個形狀的過程，像 συμμμορφίζεσθαι〔一樣〕」（Tannehill, *Dying* 104 n.1）。此希臘字見於腓三 10。

狀」持續的兩方面，基督之死與復活現今帶著改變的能力在信徒的生命中，以致信徒取得同樣的「形狀」。[32] 可是，此說和第（1）說同有一個基本的困難，就是將「形狀」一詞解為實體本身的外在形體（因而基本上所指的是實體本身），這做法值得置疑：積極方面，此詞在新約出現的另五次，其意思都是「像」（一 23〔自譯〕）、「樣子」（五 14〔呂譯〕；啟九 7〔現中〕）或「樣式」（羅八 3〔新譯〕；腓二 7），[33] 即是都有「與另一物相似，但有別於另一物」的意思。[34] 消極方面，並沒有具說服力的證據，表示這詞在本節是指耶穌本身的「形狀」或是祂的死的「形狀」，此「形狀」並無「像」的含義。因此，這由第（1）、（2）兩說代表的第一種解釋，應被視為不大可能。[35]

（二）第二種解釋認為，「他死的形狀」是指洗禮。例如，布特曼將本節上半譯為：「我們藉著他死的形狀，即是洗禮，和祂的死一同種植〔聯合〕」；巴列特有類似的譯法：「如果我們藉著他死的樣式（即是洗禮）已經與他的死聯合」。[36] 按這種理解，洗禮

---

32 同上 38-39。Cf. Moo III 370. Cranfield 1.308（〔上〕433）也是認為「與他死的形狀聯合」的意思相等於腓三 10 的「效法他的死」；Stott 174 跟隨 Cranfield 的解釋。像（1）、（2）說一樣，Schnackenburg 也是把 ὁμοίωμα 解為非比喻性的「形狀」；詳參 Morgan, art. cit. 280-81.

33 此詞在這兩節的意思可依次參：羅八 3d 註釋第四至六段；《腓》241-43。

34 Morgan（art. cit. 282-83）指出，她研究過 ὁμοίωμα 在 LXX 及聖經以外的用法，發現這字在 LXX 一貫指與另一物相似的東西；她又暗示在聖經以外也是如此。參下面註 51。不過，Moo III 369 n. 84 認為，ὁμοίωμα 在 LXX 申四 12 的意思是「形狀」（'form'）。

35 Cf. Morgan, art. cit. 282-83.

36 依次見：R. Bultmann, *TDNT* 3.19 n.80; Barrett 115. 參上面註 4、5 及所屬正文。李常受 164（cf. Witness 208）的解釋屬於這類：「當我們為新蒙恩的人施浸的時候，在那個浸的裏頭，*他們裏面生命的種子*就與基督聯合生長了。這就是六章五節保羅的意思。我們為一位初信者施浸時，*所撒入他裏面的生命種子*便在基督死的樣式上，也就是在受浸上，與祂聯合生長」（楷體為筆者所加）。楷體字所表達的思想來自經文以外；「聯合生長」也不是動詞最可能的意思（參正文第二個釋經問題的討論）。將 ὁμοίωμα 解為指洗禮的釋經者還包括：Denney 633*a*; Scott, *Christianity*

可稱為基督之死的形狀或樣式，因為浸入水中及從水中出來象徵與基督同死同復活。

這第二種解釋很不可能是正確的，理由如下：（1）把「（與）他的死」視為「聯合」的真正補語，「形狀」視為表達媒介（如布特曼和巴列特的看法），跟在「聯合」之後補充「和祂」一詞的做法，同樣比不上將「聯合」直接連於「他死的形狀」來得自然（見上文第一個釋經難題的討論）。（2）下半節的原文需要補充括號內的字詞：「我們也必要〔與祂〕復活〔的形狀聯合〕」（詳見下文第四個釋經問題的討論）。若把「要」字原文的未來時態視為**時間性**的未來時態，在「我們要與祂復活的形狀聯合」這話裏面，「形狀」所指的必定是未來（即是在洗禮後）的事物，因而上半節的「形狀」也不能是指洗禮（這假定「形狀」在上半節和下半節應有同樣的意思）；即使把「要」字視為**邏輯性**的未來時態，仍有問題存在，因為如果「他死的形狀」是指洗禮的儀式，「他復活的形狀」便也是直接跟洗禮有關（這假定「形狀」在上半節和下半節應有同樣的意思），則保羅毋須辯證信徒必要與基督復活的形狀聯合，因為洗禮這事本身已見證了此聯合。[37]

（3）上文已經辯證（見第一個釋經難題的討論），「聯合」應直接連於「他死的形狀」一詞。原文動詞是完成時態（「已……結合」〔思高〕），所表達的意思是過去一次的行動所帶來的結果如今繼續存在。[38] 因此，信徒與之聯合的「形狀」必定是他們現在仍

118; 以及 J. Schneider（*TDNT* 5.192-93）和 Morgan（art. cit. 283 nn.59-61）所提到的多位作者。

37 Cf. Tannehill, *Dying* 33; Morgan, art. cit. 284. 參較第三種解釋之反對理由第（2）點。關於「要」字是何種未來時態的問題，詳參正文第五個釋經問題的討論。

38 Cf. BDF §318(4), 340; Schlier 195; Dunn, *Paul* 484. 有關的原文動詞是（σύμφυτοι）γεγόναμεν. 李保羅 177-78 謂「6：5 說到信徒的主動，主動要在基督的死的樣式上有祂有〔原文照錄〕那樣長成（肯定）的死」。這講法完全忽視了一件事實：經文用的是完成時態的 γεγόναμεν.

是和它聯合的一樣東西；這就是說，這「形狀」必定是基督徒生活的一部分，而不是只屬於過去的一樣東西（如洗禮）。[39]（4）文理似乎要求，下半節應轉離洗禮這個題目，而不是再論這個題目。[40]（5）可以用來支持討論中之解釋的一個看法，即是洗禮儀式的不同部分分別象徵死、埋葬與復活，[41]受到嚴重質疑。[42]例如，馬學而認為「保羅〔在羅六4〕用詞的來源似乎不是他對浸禮儀式的解釋，而是基督之死與復活這些歷史事實」。[43]另一釋經者同樣認為，保羅在第四節所用的圖像，是取自早期教會的宣講，也許是從哥林多前書十五章所反映的認信公式得來；如在該章第三、四節一樣，保羅在羅馬書本章的思想是從死（3 節）轉到埋葬（4a）轉到復活（4b）。[44]

（三）「他死的形狀」是指聖禮中的、基督之死。史利雅這樣解釋：在洗禮中，在聖禮意義上，基督之死是「在場」的。這就是說，信徒與之聯合的是「出席」於信徒之洗禮的、基督之死，這在聖禮中的、基督之死乃是歷史上的、基督之死的「形狀」，即聖禮中的死是跟歷史上的死相似。保羅用「形狀」一詞的目的，是要避

39 Cf. Morgan, art. cit. 284. 亦參第三種解釋之反對理由第（1）點。Morgan（284-86）對 U. Vanni 的解釋提出評論；後者企圖一面將 ὁμοίωμα 解為指洗禮，一面保留 γεγόναμεν 之完成時態的含義。

40 Cranfield 1.307（〔上〕432），also followed by Morgan, art. cit. 291. Cf. Moo III 369.

41 Cf. Beasley-Murray, *Baptism* 133; 'Baptism' 132 n.3; Flemington, *Baptism* 59; Dodd 107; esp. Davidson-Martin 1027*a*: 浸禮的三個行動之象徵意義是：「進入水中 — 死亡；在水底 — 埋葬；從水中出來 — 復活。」亦參六 3 註釋註 35 及所屬正文。

42 Cf., e.g., Tannehill, *Dying* 34; Käsemann 164; Barth, 'Rechtfertigung' 188 n.136; Murray 1.215 n.3. 後者認為此看法「沒有根據」。

43 Marshall, 'To Baptize' 139. 作者（140）又說，當 βαπτίζω 這字是用來描寫需要用水的外在行動（即洗禮）以及涉及聖靈與火的比喻性行動（太三 11；路三 16）時，這字恰當的意思不是浸入（immersion），而是被潔淨的媒介（水，或聖靈與火）自上傾倒而下致使全身濕透（'being drenched by having the medium of cleansing poured over one'）。

44 Morgan, art. 270, 286.

免有人誤以為我們與之聯合的、基督之死，只是史實上在加略山發生（因而只是已過去）之死；其實我們與之聯合的、基督之死，乃是在施行洗禮時「在場」的、基督之死，因此，這不是洗禮的儀式所說明的死，而是「出席」於洗禮的施行中的死。[45] 古斯認為，保羅欲以「形狀」一詞同時表達相同和有別兩方面的意思：耶穌基督之死是「在」洗禮中，不過，這「在」洗禮中之死的形狀，自然是有別於各各他之死的形狀。[46] 另一釋經者說，「保羅真正想到的是出席於洗禮中的、基督之死與復活。在聖禮中在場的、基督之死與復活，乃是祂在歷史上之死與復活的形狀。」[47]

這第三種解釋至少有兩點困難：（1）完成時態的「已……結合」（思高）表示，與基督之死的形狀聯合是基督徒生活的一部分，因此不能囿限於在洗禮事件中「在場」的、基督之死；換一個講法，若「形狀」所指的是在聖禮中「在場」的、基督之死，信徒怎能在受洗很久之後，仍是與這死聯合的？[48]（2）下半節未來時態的「要」字也是不利於此說：若這是個**時間性**的未來時態，這動詞便表明下半節的「形狀」不能指在過去的洗禮儀式中「在場」的基督事件，因而與之平行的、上半節的「形狀」也不能指這事件；[49] 若「要」字是**邏輯性**的未來時態，則全節的思想變得十分累贅——「如果我們已經與在洗禮中『在場』的、基督之死聯合，我們也必要……與在洗禮中『在場』的、基督之復活聯合」（這就是說，信

---

45 Schlier 195-96. 'For Schlier, the sense of v. 5a is thus that believers have been united with the sacramental presence of Christ's death in baptism' (Morgan, art. cit. 289). 類似的解釋見 E. Beyreuther, G. Finkenrath, *DNTT* 2.504:「在洗禮之舉中，耶穌基督之死是『在場』的，雖然這死的形式跟各各他之死的形式不同」。亦見 T. Holtz, *EDNT* 2.513b（第二段；德文原文見 Morgan, art. cit. 289 n.93）。

46 Kuss 302（較詳細的引述見 Morgan, art. cit. 290-91），followed by Michel 206.

47 J. Schneider, *TDNT* 5.195. Cf. Käsemann 168.

48 依次見：Tannehill, *Dying* 34; Morgan, art. cit. 291. 亦參第二種解釋的反對理由第（3）點。

49 Tannehill, *Dying* 33. 參較第二種解釋之反對理由第（2）點。

徒不能藉洗禮只與基督之死聯合，而不同時與祂的復活聯合）——且不是真的符合文理。[50]

（四）「他死的形狀」是指信徒個人向罪死，這死是與基督之死相似的。[51] 以下的因素支持這個解釋：（1）「形狀」一詞的原文總是有「像」（即一物與另一物相似）的含義。[52]（2）保羅在這裏使用此詞，這事實本身足以表示，他所想及的不僅是信徒與基督之死聯合，即是在祂受死的那一刻與祂聯合。第二節的命題綜合了本段（六1～14）的關注，表明了本段的關注不是基督之死，而是信徒的向罪死。因此，在第二節這命題的提示下，第五節上半信徒與之聯合的、基督之死的「樣式」，似乎就是信徒個人生命中的向罪死，這死是與基督之死相似的。[53]（3）第四節的「就如……照樣」這講法提示，保羅剛在寫本節之前的思想是要拿基督和信徒作比較，不是論及基督或基督之死與信徒的直接聯合。第五節繼續上一節的思路，指出信徒若已與基督之死的「形狀」聯合，即是像基督一樣向罪死了，他們也要與基督復活的「形狀」聯合[54]（此句的解釋見下文〔六5b註釋〕）。（4）「形狀」原文在五章十四節是指亞

---

50 Cranfield 1.307-8（〔上〕432-33）。

51 Morgan（art. cit. 278, 295, 302）指出，從教父時期至十九世紀這許多個世紀中，絕大部分的釋經者都是採此解釋。採納這個解釋的現代釋經者包括：Gaffin, 'Resurrection' 42; Dunn, 'Death' 127; Dunn 1.317-18, 330-31; Morgan, art. cit. 269, 300-1; 以及同文 295-98 所引述的許多其他作者。Morgan 這篇文章（以及此文所總結之論文）的要旨就是：「ὁμοίωμα 在羅六 5a 是指與基督之死相似、但與基督之死有別的死，就是信徒對罪之死。就觀察所及，保羅用 ὁμοίωμα 的每一次，以及 LXX 使用此字的每一次，此字都有『像』的意思；這就是說，所說的 ὁμοίωμα 總是一個實體某意義上的『像』，從來不是那個實體的具體形狀本身」（Gillman, 'Romans 8:3' 598 n.11. Gillman 看來是 Morgan 婚後的姓氏）。參上面註 34。

52 Morgan, art. cit. 295 (citing Gewiess). 亦參上面註 33、34 及所屬正文。ὁμοίωμα 與 ὁμοιότης 的分別，在於後者指「相似」的素質（抽象），前者則指與另一物相似之物（具體）；cf. MM 449*a*.

53 Cf. Morgan, art. cit. 300.

54 Cf. Morgan, ibid.

當犯罪的「樣子」（呂譯）；從亞當至摩西此期間，亞當的後裔並沒有照這「樣子」犯罪；這話的含義即是，「樣子／樣式」一詞所指的是可供仿效的一樣東西。照樣在六章本節，保羅用「樣式」一詞指仿效另一事件的一件事件，即是信徒之死，這死仿效基督向罪死那件事。[55]（5）「他的死」只能指基督在十字架上之死；因此，這死的「樣式」必須同樣指一事件，即是一個死亡。在這前提下，這個死亡只有兩個可能：或是在洗禮中「在場」的、基督之死，或是信徒之死。[56] 前一個可能（即是上文第三種解釋）已在上文的討論中被摒棄了，因此剩下後一個可能。

按這種理解，[57]「我們已與基督之死的樣式聯合」的意思即是，當我們（信徒）藉信與基督聯合時，就不但「與基督同死」了（8節），也是「向罪死」了（2節），[58] 這向罪死就是基督之死的「相似物」（即是我們的向罪死與基督之死相似〔祂的死也是向罪死，10節〕）；這向罪死不僅是在信徒的過去某一時刻發生的事，且是在他們現今繼續著的基督徒生命和生活中的一件事實（完成時態「已聯合」的含義）；換句話說，他們一次與基督同死的結果就是，他們如今是在「已向罪死」的景況中。保羅由此推論，他們「也必要〔與祂〕復活〔的形狀／樣式聯合〕」（5b，見下一段）。

六 5b　「也要在他復活的形狀上與他聯合；」

本節第四個釋經問題，就是這歸結子句的文法結構的問題。開

55　Cf. Morgan, art. cit. 296 (citing Gewiess).

56　Gewiss, as cited in Morgan, art. cit. 295-96.

57　Moo III 369 對此解釋的反對理由只是：若「聯合」是指我們自己對罪死，這用詞是太強了。

58　Morgan（art. cit. 271-72）指出，5a 和 8a 基本上是同義的：當保羅明說信徒「與基督同死」時，他假定了這也是信徒的向罪死；照樣，當他說信徒「與基督之死的樣式聯合」時，他假定了這死是「與基督一同」之死。

首的連接詞在這裏的意思是「必然地」。[1] 此句的其餘部分若視為完整的，直譯的意思便是，「我們將會是屬乎復活的」，意即我們將有分於末日的復活。[2] 單就原文的結構而論，這解釋是可能的；[3] 但是由於歸結子句必須與發端子句連著來解釋，目前的解釋便顯得很有問題，因為這解釋破壞了發端子句與歸結子句之間的對應（「也必」〔呂譯〕二字表明這對應是作者的原意）：上半節論到我們與基督之死的形狀聯合，下半節卻突然談到我們是屬於*復活*的。[4] 為要保存作者原意中的對應，下半節必須按照上半節的提示補充如下：「我們也必要〔與祂〕復活〔的形狀聯合〕」。[5]

這話（尤其是原文動詞的未來時態）該如何解釋，就是**本節第五個也是最後一個釋經問題**。未來時態的「要」字主要有三種解釋：（一）釋經者通常認為這是個**時間性**的未來時態，表示信徒與基督復活的形狀聯合（＝信徒經歷像基督一樣的復活），仍是未來之事，要到末日才會發生。[6] 用以支持這解釋的主要理由是：第五節和

---

1 ἀλλά ='certainly' (RSV, NASB, NIV, NKJV, NRSV), 'certainly, emphatically' (LN 91.11). Cf. BAGD 38 (s.v. 4).

2 Schlier 196: ἀναστάσεως = 'genitive of belonging'.

3 參：來十 39（οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς . . . ἀλλὰ πίστεως）；《來》2.223 註 73 及所屬正文。

4 Tannehill, *Dying* 33, cited in Morgan, art. cit. 277.

5 Cranfield 1.306（〔上〕431）認為這是「清楚」的，即是必須補充括號內的字：ἀλλὰ καὶ（σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι）τῆς ἀναστάσεως（αὐτοῦ）ἐσόμεθα. 參 J. Schneider, *TDNT* 5.194; Morgan, art. cit. 277, 278, 及其註 31 所列的其他釋經者。一些釋經者只補充 σύμφυτοι 一字（例如：BAGD 38 [s.v. ἀλλα, 4]; BDF §194[2]）；但兩個子句的對應要求上述那較全面的補充法。Field 156 指出，若是只補充 σύμφυτοι, 便得出 σύμφυτοι + 所有格（τῆς ἀναστάσεως）這種結構，而這種結構是有問題的，尤其因為上半節剛用過 σύμφυτοι + 間接受格（τῷ ὁμοιώματι）這種較自然的結構（連於 σύν 的複合詞的字，通常都是間接受格的〔參六 5a 註釋註 14〕）。

6 I.e., ἐσόμεθα = temporal future. So, e.g., Kuss 303; Michel 206; Käsemann 169; Dunn 1.318, 331; Edwards 162; Bornkamm, *Experience* 78; Tannehill, *Dying* 10-12; Dunn, *Baptism* 143; *Paul* 470; Price, 'Romans 6:1-14' 69; Witherington, *Jesus* 209, 287 n.83.

第八節是平行的，而第八節的「（必與他）同活」顯然是時間性的未來時態，因此第五節的「要」字也必然是時間性的未來時態。[7] 但這理由不夠充分；雖然這兩節基本上都同樣提及信徒跟基督之死與復活的關係，在其表達方式上卻有重要的分別：第八節用「與基督同死」、「與他同活」這些簡單、直接和清晰的講法，第五節卻用「與他死的形狀聯合」、「與他復活的形狀聯合」這些較隱晦的講法。上文（第三個釋經問題）的討論已充分顯示，「與他死的形狀聯合」不僅是「與他同死」之意；由此推論，「與他復活的形狀聯合」也不僅是「與他一同復活」之意。既然兩節的內容其實有所不同，我們便不能根據第八節時間性的未來時態動詞，斷定第五節的未來時態動詞也是時間性的未來時態。另一方面，這第一種解釋的基本困難是，未來時態直說式語法的「我們要與他復活的形狀聯合」（5b），怎麼可以成為現在時態命令式性質的「叫我們行在生命的新樣式中」（4c）之基礎。[8]

（二）一些釋經者把「要」字視為所謂**邏輯性**的未來時態，表示歸結子句所說的乃是發端子句所說的話合乎邏輯的結果；[9] 即是這個「將要」是從信徒與基督同死的角度而說的，[10]「要與基督復活的形狀聯合」並不是指信徒的身體復活。第六節在和合本以「因為知道」一詞開始，原文的意思較可能是「要知道」或「我們知道」

7　Morgan, art. cit. 301; cf. Wilckens 2.15; Moo III 371; Byrne 191.

8　Gaffin, 'Resurrection' 41 n.60. 4c 有命令的性質，這一點見六 4b～c 註釋第四段。Cf. Bornkamm, *Experience* 74. Moo III 371 對此困難的解答並不令人感到滿意：信徒在去世或主來時與基督之復活的「形狀」聯合，向後產生功效（'works backward'）。

9　I.e., ἐσόμεθα = logical future. So, e.g., Moo, 'Romans 6:1-14' 216; Murray 1.219; A. Oepke, *TDNT* 1.371 n.14; Kertelge, *Rechtfertigung* 180; Fitzmyer II 435（作者稱之為 'gnomic' future）；Stott, *Men* 36（司徒德 35）。

10　Cf. Fanning 122-23: '. . . the reference-point of the future is some occurrence in the context itself rather than the time of writing or speech (e.g. John 21:19; possibly Rom. 6:5).'

（見六6a～b註釋第二段）；無論採納哪個譯法，這詞都表示該節與第五節主句（即5b的歸結子句）的思想有密切的關係；可是該節跟將來的身體復活完全無關，而是再次討論信徒與基督同死跟脫離罪之奴役的關係。由此可見，第五節所提到「與基督復活的形狀聯合」是指信徒道德靈性上的「與基督一同復活」（西三1，參二12；弗二16）。[11]

（三）葛嵐斐建議，這裏的「要」字可稱為「表達責任的未來時態」；[12]「我們也必要與基督復活的形狀聯合」意即：在我們具體的日常生活中，我們應該按照基督復活的樣式而活。[13] 作者用以支持此說的三個理由，其說服力都不大：（3）當今的例子只能幫助我們明白「表達責任的未來時態」是甚麼，卻並不證明聖經有這種用法；（2）新約用未來時態的直說式語法表達「該怎樣」的問題（例如六 1），[14] 跟第五節的情形並不一樣；（1）舊約常用未來時態的直說式語法表達神的命令，但作者所列舉的例子都是用第二或第三人稱的；第五節的動詞卻是第一人稱的，因此難與舊約的用法相比。所以，葛氏這個解釋雖富創意，其理據卻不夠充分。

基於以上的討論，筆者認為第二種解釋最為可取；除了上述的

---

11 Cf. Harrison 69（海爾遜 160）。Cf. also L. J. Kreitzer, *DPL* 808*b*: 在羅六 1～11，復活的意念所表達的，是信徒現今在基督裏的屬靈轉化。有少數釋經者的解釋同時合併上述（一）、（二）兩個意思，重點則或是在未來的一面（Penna, 'Romans 6:1-11' 130），或是在現今的一面（Morris 250）。

12 Cranfield, 'Romans 6:1-14' 43 n.7: ἐσόμεθα = 'a future of obligation', 'we are to be'. 作者提出三個理由支持他的見解。

13 Ibid., 42*b*. 作者（42*b*-43*a*）認為 8 節的「必（與他）同活」也是這種未來時態；但該句是「我們信」（現中）的受詞，即「（與他）同活」是基督徒信仰的部分內涵，這提示「同活」較可能是表達事實而非責任。當然，這不是說基督徒的信仰內涵並無責任的成分，但 πιστεύειν ὅτι 這種語法在保羅書信另外出現的兩次（十 9；帖前四 14），其受詞都是基督教的基要信條而不是基督徒的責任。

14 參六 1 註釋首二句及註 1。

理由外，這也是因為此解釋最符合本段（六 1～14）的主旨，就是信徒不可能容讓自己再次或繼續活在罪中，因為他們已向罪死，且已復活，獲得了新生命。[15] 雖然保羅在本章完全沒有以過去時態的動詞明說信徒「已經與基督一同復活」（如在西二 12，三 1；參：弗二 6），反而在第五節和第八節用了未來時態，[16] 但是第十一節（「向神在基督耶穌裏……是活的」）和第十三節（「像從死裏復活的人」）有力地提示，信徒已經與基督一同復活的意思其實是隱含在本段之內的。[17] 本節歸結子句的目的就是要辯證或申明，信徒既已與基督之死的形狀聯合（即是向罪死了），必然的結果就是他們也是與基督之復活的形狀聯合的（即是已復活而得生命）；這論證背後的客觀基礎，就是信徒因信與基督聯合，而基督是死而復活的（參 9～10 節），因此信徒不可能只與基督之死的形狀聯合，而不同時與基督之復活的形狀聯合。[18]

按這種理解，上文（3～4a）所說的是信徒藉洗禮有分於基督在各各他之死，這裏（5 節）所指的是信徒生命中「向罪死、復活而得新生命」的經歷，這種從舊生命轉到新生命的過渡，[19] 是與基督在

---

15 Cf. Beasley-Murray, *Baptism* 139.

16 這雙重事實可能反映保羅曉得一些信徒有誤解「已經與基督一同復活」這事實的危險（Cranfield, 'Romans 6:1-14' 41*b*）；參六 4b～c 註釋註 28 所屬正文。亦參下註。

17 Cranfield, 同上。關於保羅在本段（六 1～11，尤其是 2～5 節、8 節）沒有用過去時態的動詞指信徒的復活，Cranfield（art. cit. 43*b*）又提出另一個可能的解釋：為了簡潔起見，保羅把「死」的言詞用在第一（法庭式）和第二（洗禮）意義上，又把「復活」的言詞用在第三（道德倫理）和第四（末世性）意義上，而不是把「死」和「復活」用在所有四個意思上；如此就形成既方便又整齊的二乘二編排法，並且帶出信徒的新生命及將來之末世的積極性質。（關於這四個意思，參六 2 註釋註 12 及所屬正文。）

18 上文已經辯證，信徒藉洗禮已與基督一同復活，這思想是隱含於 3～4 節內的（參六 4b～c 註釋第五段＝倒數第二段）。參較六 8 註釋首段。

19 Beasley-Murray（*Baptism* 140-41）認為這種過渡最初是在洗禮時發生的。Dunn（*Baptism* 142-43）則認為是發生在信徒歸主之時。就使徒時代施洗的習慣而論，歸主和洗禮似乎不是由一

歷史上的死與復活相似，因此稱為與基督的死與復活的「形狀」聯合。正因他們因與基督聯合而經歷了這種過渡，保羅就能呼籲他們要行在生命的新樣式中（4c）。換一個講法，第五節解釋了第四節所未曾解釋的：為甚麼我們既受洗歸入了基督的死（4a，埋葬證實死亡），就要像基督從死裏復活一樣（4b），行在新生命中（4c）呢？因為：我們歸入了基督的死（4a）就是與基督之死的形狀聯合，即是我們向罪死了（5a）；而我們既與基督之死的形狀聯合，也就必然是與基督之復活的形狀聯合，即是與基督一同復活而獲得了新生命（5b）；因此，我們就可以且應當行在新生命中（4c）。[20]

六 6a～b　「因爲知道我們的舊人和他同釘十字架，」

信徒生命中的死與復活，自然是基於他參與了基督在歷史上的死與復活。第六、七兩節進一步解釋與基督同死同活的思想，其重點是在與基督同死（4a、5a）的一面；第八至十節再次解釋與基督同死同活的意義，其焦點是在（甲）與基督同死（4a、5a）和（乙）與基督同活（4b～c、5b）二者間的關係。[1]

「因為知道」或「因為我們知道」（思高）這種譯法，反映了對原文分詞的一種理解，即此分詞有表達原因的功用。[2] 按這種理解，保羅現在訴諸信徒從經驗而得的知識，以證實他剛才所說的話。另一看法認為這詞有推理作用，相當於第四節開首的「所以」

段時間分隔的兩個顯然有別的經歷，而是從舊生命轉到新生命這一個經歷的兩部分，是不能分開、差不多同時發生的；在使徒行傳裏，常可見到「聽道－信主－受洗」這個次序（二37～38、41，八12～13，十八8；參八35～36，十六14～15）。從這個角度看，我們可說信徒是「藉著歸主（信心）和受洗」而經歷上述的過渡（參六3註釋倒數第二、三段關於信心與洗禮之關係的討論）；不過，就本段經文（六1～14）而論，文理似乎表示，從5b開始洗禮的思想（若仍存在的話）至少亦已退隱到完全不顯眼的位置（參六5a註釋註40所屬正文）。

20　參較 Hendriksen 1.197; Moo, 'Romans 6:1-14' 216.

1　參六1～14註釋引言第二段末句。

2　I.e., γινώσκοντες = causal participle: Wallace 631, 632. Cf. NIV.

一詞。[3] 較可能的解釋是，「我們知道」（新譯、現中）[4] 是保羅用以引介一個新論據的伎倆，[5] 它的意義實質上相當於命令式語法的「要知道」（當代）。[6] 保羅要讀者知道的內容就是本節的其餘部分，[7] 以及支持本節的第七節。

「我們的舊人」主要有四種解釋：[8]（一）這是指「我們的舊性」（現中）。但是保羅在加拉太書二章二十節說，「我已經與基督同釘十字架」，這表示被神定罪、在神眼中與基督同釘十字架的不僅是人的一部分（「舊性」），而是稱為「我」的整個人。[9] 不錯，和合本同書五章二十四節似乎表示，「同釘在十字架上」的是「肉體連肉體的邪情私慾」；可是該節與羅馬書本節之間有很重要的分別：本節用的是**被動**語態的動詞，「我們的舊人和他同釘十字架」是發生在信徒身上的事；該節用的是**主動**語態的動詞「釘在十字架上」，[10] 其主詞是「凡屬基督耶穌的人」，全節所指的是基督徒自己所已做的一件事。[11] 這就是說，該節不能用來支持本節的「舊

---

3 I.e., γινώσκοντες = inferential: Hellholm, 'Romans 6' 163; cf. Dunn 1.318. 亦參六 9 註釋註 3。鮑 1.199 則似乎同時接受上述的兩種理解。

4 Cf. RSV, NEB, NRSV, CEV ('We know'), TEV ('And we know'); Kuss 304.

5 Murray 1.219, also followed by Cranfield 1.308（〔上〕434）。Cf. Moo III 372 n.99.

6 Schlier 196-97:「分詞 γινώσκοντες 代替了直說式語法的動詞〔cf. BDF § 468〕，同時有命令式語法的意思」。Cf. Phillips ('Let us never forget that'); Bruce, *Paraphrase* 201 ('Understand this').

7 在 τοῦτο γινώσκοντες ὅτι 這種構造裏面，τοῦτο 的用法稱為 'kataphoric or proleptic', 意即其內容是由隨後的 ὅτι 子句顯明（Wallace 358-59; Moo III 372 n.100）。'Kataphoric' 與 'anaphoric' 相對；後者參六 8 註釋註 10。

8 畢波特 54 說：「『舊人』指一個還未與基督聯合的基督徒。」這話有嚴重的語病：是否「基督徒」至少分為兩種，其中一種是「未與基督聯合的」？

9 Cf. Cranfield 1.309（〔上〕434）。

10 原文是 σταυρόω, 不是羅六 6 的 συσταυρόομαι. 和合本該節的「同釘」裏面的「同」字，是指「肉體連〔同〕肉體的邪情私慾」一同釘在十字架上。

11 Cf. Stott 176. 作者說，新約用了兩個十分不同的方式談到釘十字架與成聖的關係：其一是我們藉

人」是人的一部分。

（二）有學者如此解釋：與基督同釘十字架的是「舊人」，即是亞當的生命；這就是說，基督綜合了舊人（亞當）和舊的紀元（因祂完全參與其中〔指舊人及舊紀元〕），在祂的死與復活中，這舊人和舊紀元的勢力就被取消了。[12] 但經文不是說「那舊人」而是說「我們的舊人」。雖然「人」字使我們想起五章十二節及以後的一段，但該段所說的是籠統性的：所有人都因亞當一人犯罪而受牽連，本節則具體地談到個別信徒（「我們」）的舊人。[13] 另一學者明言，「我們的舊人」，像隨後的「罪身」一樣，並非指每一個別的人的「舊人」，而是指被基督之死所毀滅的一個「集體」。[14] 但是代名詞「我們的」要求釋經者正視它的存在和承認它的意義。[15]

（三）按司徒德的解釋，「我們的舊人」所指的不是我們未重生的舊性，而是我們未重生的生命；不是稱為我的「舊性」的、那較卑劣的己，而是歸主前整個的己；「我們的舊人……釘十字架」等於「我們向罪死了」（2節）。[16] 簡言之，「我們的舊人」即是「我們的舊我」（金譯）。這解釋比上兩個優勝，但是可能沒有窮盡「我們的舊人」的全部意義。

著與基督認同而向罪死（'our death to sin through identification with Christ'），其二是我們藉著效法基督而向己死（'our death to self through imitation of Christ'）。這種講法似乎過分簡化：加五 24 的「把肉體……釘在十字架上」（=向己死？）所指的，主要仍是因與基督認同而有分於祂在十字架上之死（參《真理》354-55；Fung, *Galatians* 274-75）。

12 Hooker, *Adam* 23.

13 Cf. Wilckens 2.16.

14 See Tannehill, *Dying* 24-28: 'a collective entity' (24). Cf. Karlberg, 'Romans 7:7-13' 69: 'a corporate reality'; 68:「舊人」是墮落的人類，由在律法下的以色列代表著（cf. Karlberg, 'Israel' 262）；參七 24 註釋註 19。

15 留意此詞在所屬片語中較特殊的位置：ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος. Cf. Moo III 374 n.112.

16 Cf. Stott 176; Stott, *Men* 45（司徒德 46-47）；TEV ('our old being'); CEV ('the persons we used to be'). Cf. also Barth 69; Murray 1.219; Kaye 80; J. Jeremias, *TDNT* 1.365.

（四）「我們的舊人」是指我們歸主前的舊我，這舊我是與亞當聯合因而是屬乎舊紀元的，此舊紀元的特色（罪與死）也是這舊我的標誌。[17] 按這種理解，這詞不僅指「我們的舊我」（如第三解釋），也同時提示「在亞當裏的人類」這個思想。[18] 因為「舊人」一詞在保羅書信另外出現兩次，兩次都是與「新人」相對（弗四22、24；西三9、10），而兩個詞都有個人和集體的意義。歌羅西書的「新人」被描寫為「在知識上漸漸更新，正如造他主的形像」（三10；參：弗四24），後面一句暗指創世記一章二十六節，提示這「新人」是個新的創造（參：林後五17；加六15）；保羅說在這新創造裏面，一切種族、宗教、文化及社會的區別都不再重要（西三11；參：加三28），這話強調了「新人」的集體性。與此同時，這新人是讀者所「穿上」了，且是按著創造主的形像不斷更新的（西三10）。合併這兩方面的意思，可見「新人」是信徒「在基督裏」的新我（基督是新人類的體現，是「末後的亞當」〔林前十五45〕）；相對地，「舊人」就是信徒從前「在亞當裏」的舊我（亞當是未重生的人類之體現）。[19] 照樣，在以弗所書，基督「廢掉了律法的規條，使兩者〔猶太人和外邦人〕在他裏面成為一個新人」（二15），這「新人」是指集體性的新人類；但這新人類也是體現於個別的「新人」身上，「新人」（四24）就是在新創造及其生命之統治下而活的人；相對地，「舊人」（四22）是活在現今的世代之統治下的人。[20] 總言之，「舊人」是在亞當裏的人類；而「我們的舊人」就是指信徒從前「在亞當裏」的舊我，這舊我是屬乎亞當的，是「亞當一族」的成員，亞當是舊紀元的頭，此舊紀元是在罪

---

17 Cf. Barrett 117; Nygren 234; Cousar, 'Life' 129: 'our involvement in the humanity typified in Adam'.

18 J. K. Chamblin（*DPL* 772*b*）將「我們的舊人」解為「在亞當裏的人類」。

19 Cf. O'Brien, *Colossians* 190-91.

20 Cf. Lincoln, *Ephesians* 287, 285.

與死亡的控制之下。[21]

信徒的舊我和基督「同釘十字架」是在過去一次發生的事；這是原文動詞過去不定時時態的含義。[22] 就如第二節的「向罪死」是在法律意義上的死，這裏所說的也是信徒的舊我在法律意義上「與基督同釘十字架」（新譯）：由於神恩慈的決定，在神的眼中，信徒的舊我曾與基督一同被釘在各各他山上。[23] 如果保羅在這裏仍是想到洗禮，「我們的舊人和他同釘十字架」可視為發生於信徒受洗之時：洗禮就是神所指定的記號和印證，表明並證實了信徒的舊我在法律意義上的「與基督同釘十字架」。[24] 不過，經文在此並沒有明顯地指向洗禮，而且洗禮假定了信心（反之亦然），因此，「信徒的舊我是何時與基督同釘十字架」這問題可回答如下：客觀地說，是基督死在各各他的十字架上之時；主觀地說，是信徒個人藉信心取用神的救贖恩典之時；保羅的話同時包含這兩方面的意思，因為只有當人以信心的判決取得神在救贖中運行的恩典時，這恩典才成為有效的。[25] 最基本的事實乃是，這「同釘十字架」是神的決定並在神眼中已作成的事。

21　Cf. Moo, 'Romans 6:1-14' 217-18; Moo I 390, Moo III 373-74; Schlier 197; Mounce 151 n.18; D. S. Dockery, *DPL* 628*b*. 留意這解釋（what believers were in Adam）有別於 Black 89 所說的「在所有人裏面的『老亞當』」（'the "old Adam" in all men'）。

22　συσταυρόω 在保羅書信另外只出現一次（加二 19〔思高、現中〕）；該節用的是完成時態，所指的是由一過去的行動（就是羅六 6 所說的行動）所帶來繼續存在的結果（cf. Bruce 131）。J. B. Green（*DPL* 197-98）指出，新約中除了福音書和使徒行傳外，動詞「釘／同釘十字架」（σταυρόω/συσταυρόω）以及名詞「十字架」（σταυρός）都只在保羅書信裏出現（惟一的例外是來十二 2〔名詞〕和啟十一 8〔動詞〕）。基督被釘十架這歷史事實對保羅神學的重要性，由此可見一斑。

23　參六 2 註釋第三段。

24　So Cranfield 1.309（〔上〕434-35）；D. S. Dockery, *DPL* 628*b*. 參六 3 註釋第五段下半。

25　Cf. Beasley-Murray, 'Baptism' 137; also cited in Davidson-Martin 1027*b*.「信心的判決」譯自 'the judgment of faith'. Cf. also Moo III 365, 395.

六 6c～d 「使罪身滅絕，叫我們不再作罪的奴僕；」

「使」或「為的是要」（現中）是原文連接詞最自然的意思，即是「使罪身滅絕」是信徒的舊我與基督同釘十字架（在神心意中）的目的。不過，正因為這是神心意中的目的，而且我們的舊人與基督同釘十字架是神的決定和在神眼中已成的事實，這目的也就同時變成了結果。[1]「罪身」原文有多種解釋：（一）保羅所說的「罪身」是有性慾、能從事性交活動的身體；「罪身滅絕」是指基督徒已不再從事生孩子的活動，這活動使人捲入骯髒的肉慾、激情和嫉妒中。[2] 這個新穎的解釋完全沒有說服力。（二）「罪身」是個宇宙性而不僅為人類學的詞語，所指的是全宇宙的罪之整體，即是罪的能力普世性地彰顯於其對人類的控制。[3]（三）「罪身」與「基督的身體」相對，指受邪惡勢力所奴役、未蒙救贖之全人類的整體；每次有人歸主，就是「罪的身體」失去一員，基督的身體則贏得一員。[4] 按這兩種解釋，「身體」一詞變成「一大塊」、「一大團」之類的意思，這是十分值得置疑的。[5]（四）「罪身」是我們在亞當裏所有的、受罪控制的性情。[6] 這個解釋似乎沒有正視原文有

---

1 Louw 2.76 和 Moo III 375 則把 ἵνα 解為單表達結果。Schlier 197 認為 ἵνα 同時表達目的和結果。他又指出，6b 與 6c 構成交叉平行：ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος (A) συνεσταυρώθη (B), ἵνα καταργηθῇ (B') τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας (A').（關於「交叉式排列法」，參五 1～八 39 註釋引言註 18。）

2 Boyarin, *Paul* 169. 參六 14 註釋註 8 及所屬正文。

3 Marcus, 'Paraenesis' 394-95 n.39 ('the whole cosmic body of Sin').

4 Manson 945*a* (§821b: 'the mass of unredeemed humanity'). 參七 24 註釋註 19。

5 參 Moo III 375 n.118 對另一類似之解釋（'the mass consisting of sin'）的評語：並無足夠證據支持此字這種極罕見的用法。Cranfield 1.309 對 σῶμα 這種比喻性解釋評為 'over-subtle'（「太過巧妙」；〔上〕435 作「太過迂迴」）。參七 24 註釋註 19。

6 Bruce 131; cf. Mounce 252. 參現中（「罪性」）。「身體上的罪惡性情」（當代）這譯法顛倒了原文的次序；原文說 τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας = 'the body of sin', 不是 ἡ ἁμαρτία τοῦ σώματος = 'the sin of the body'. 此評語亦適用於 Stott（*Men* 44; 司徒德 46）的解釋：「那屬於身體的罪性」。

「身體」一詞。（五）「罪身」意即「有罪的身體」。[7]這解釋可能有誤導之嫌，即是使人誤以為我們的身體本身是有罪的。

較好的解釋是，（六）所指的是屬乎罪、被罪所佔有、在罪的轄制下、被罪用作工具、對犯罪的衝動反應敏捷的身體，[8]人的身體就是罪在人身上運行的「地點」；[9]或（七）所指的是「那屬罪惡的自我」（思高），即是受制於罪的整個人（即「身體」代表整個人）；這樣，「罪身」與「我們的舊人」基本上是相同的。[10]在這兩個解釋之間，筆者認為前者較可取，理由如下：（1）「罪身滅絕」的目的、結果或含義，就是「（叫）我們不再作罪的奴僕」（6d）；這暗示「罪身」是被罪奴役的身體。（2）與「罪身」平行的片語「死亡的身體」（七 24，新譯、現中）意即受制於死亡（即是註定死亡）的身體；這身體內有「肢體」，是受「犯罪的律」所

Stott 175 則把「罪身」解為「有罪的己」= 我們自我中心的性情。

7 BDF §165; Wallace 86-87: 'Body of sin' = 'sinful body'. 後者認為：(τὸ σῶμα) τῆς ἁμαρτίας 是 'attributive genitive', 意即所有格的 τῆς ἁμαρτίας 將一種素質加諸 τὸ σῶμα（與此相對的是 'attribut*ed* genitive', 如在六 4 的 καινότης ζωῆς〔參六 4b～c 註釋註 10〕）；用所有格的名詞 τῆς ἁμαρτίας 比起單用形容詞「有罪的」更強調人類有罪的狀況。

8 E.g. BAGD 799*b* (s.v. σῶμα, 1 *b*); Moule 38; Kuss 304; Murray 1.220; Michel 207; Black 89; Schlier 197; Moo, 'Romans 6:1-14' 218; Moo I 393; Morris 252; J. K. Chamblin, *DPL* 772*a*; Witherington, *Narrative* 280, 294; 何宜敦 45。Harrison 70（海爾遜 162）則認為「罪身」意即 'body insofar as it *may become* the vehicle of sin'（斜體為筆者所加）。Wuest（'Romans Six' 46）解為被「罪性」所擁有及控制的身體（參六 1 註釋註 6）。Hendriksen 1.198 先解作「被視為由罪控制的整個人」（第六解釋），但隨即加上「所指的顯然是在重生的恩典之外的人性」（= 第四解釋）。

9 L. J. Kreitzer, *DPL* 73*a*.

10 Cranfield 1.309（〔上〕435）。Cf. LN 9.8: 'our physical beings, which are prone to sin'; Dunn 1.318: 屬於由罪統治之世代的人；Ziesler 159-60: 整個有罪的人；Moo III 375-76: σῶμα 指整個人，但強調人與世界的接觸和相互作用（contact and interaction）。J. I. Packer（*DNTT* 1.73）先解為「我們有罪的己」（= 第七解釋），但隨即加上「我們在亞當裏所有的、受罪控制的性情」（= 第四解釋）。

控制的（23 節）。[11]（3）「身體」一詞在本書出現的另外十一次，多半顯然是指人的身體（一 24，四 19，八 10、13、23，十二 4），那是「必死的身體」（六 12〔思高〕，八 11）；只有一次是指基督所捨的身體（七 4），另一次是比喻用法，指教會是基督的身體（十二 5），但「身體」一詞本身仍是指身體。這詞在十二章一節的用法引起與本節相同的問題；但是整體而論，上述的證據完全支持將本節的「身體」解為肉身的做法。[12]（4）「身體」代表人的生命物質性或外在的一面，人藉著他的身體與物質世界接觸，又藉著他的身體來行事和表達自己；這就是說，「身體」與「己」並不是完全同義的。[13]

神把信徒的舊我視為與基督同釘十字架的目的和結果，是要使這屬乎罪、被罪所佔有和支配的身體「滅絕」。配合著對「罪身」不同的理解，原文動詞[14]有不同的譯法，從而得出（一）「使罪身滅絕」、「使那屬罪惡的自我消逝」（思高）、「摧毀我們的罪性」（現中），[15]（二）「使罪身喪失機能」（新譯）、「使罪的身

---

11 Cf. Jewett, *Anthropological* 291-92（作者認為除了正文對「罪身」一詞的解釋外，別無選擇）。西二 11 的 τὸ σῶμα τῆς σαρκός 也是與「罪身」平行的片語，理論上可解為「受制於肉體的身體」（參思高：「肉慾之身」）；但此片語的解釋有賴於隨後的「基督的割禮」（新譯）是指基督自己所受的割禮（即是祂的死亡；so, e.g., O'Brien, *Colossians* 117），抑或是指基督在信徒身上所施的屬靈割禮（so, e.g., Bruce, *Colossians* 104）。

12 關於 σῶμα 在保羅書信（共 91 次）的用法，可參《帖前》463-65。

13 Byrne 191 認為，一個人是藉著身體而「聯繫於」人與事的世界或與此世界「有連絡」，因此「罪身」是指人與在罪惡下之世界（參三 9）錯綜複雜的牽連（'the whole complex of involvement with [the] world under sin'），而信徒藉洗禮與基督同釘十字架，就從根本割斷了他們對那個世界的聯繫；「被罪控制的身體」意即生存於由罪統治的環境或氣氛（'ambience'）中（197）。

14 καταργέω. 參《羅》1.431 註 20。

15 英譯本多採動詞這第一類的譯法：'might be destroyed' (KJV, RSV, TEV, NRSV, cf. NEB), 'might be done away with' (NASB, NIV, NKJV). Cf. Schlier 198. Barth 69 認為「罪身」是指那能夠且只會犯罪的人，這人已被毀滅、挪走，不再活著，不復存在；因此我們不再能夠作罪的奴僕。Schlatter (E)

體無能為力」（呂譯）、「使我們身體上的罪惡性情失去力量」（當代）等意思（楷體皆為筆者所加）。[16] 兩者比較之下，動詞第二類的意思更符合上文對「罪身」的理解：「使罪身喪失機能」意即「使它不發生作用，或使它不活動」，即是「使『罪』對身體之控制失效，不能再驅使身體去犯罪」。[17]

「叫我們不再作罪的奴僕」（6d）原文所用的不定式語法 [18] 有三種解釋：此片語表達目的（例如思高），或結果（例如當代），或鬆散地解釋前一句。[19] 第三種解釋似乎最符合文理：「使罪身喪失機能」的意思既是使罪對身體之控制失效，這就意味著我們不再作罪的奴僕。

如上所言（參註 1 所屬正文），本節下半（6c～d）基本上是信徒的舊人與基督同釘十字架的目的，不過，由於這是神心意中的目的，而且我們的舊人與基督同釘十字架是神的決定和在神眼中已成的事實，因此這目的也同時變成了結果。如此，本節的要旨便是，藉著我們的舊我與基督同釘十字架，我們的身體不再受制於罪，我們脫離了罪的奴役。換句話說，信徒已從舊紀元及其舊生活，過渡至新紀元及其新生命中。

六 7 「因為已死的人是脫離了罪。」

「因為」一詞表示，本節是支持上一節的：本節解釋了「死」

---

142 將「除去罪身」解作使信徒得以脫離他們必死的身體，領受一個新的身體，因他們不能以他們必死的身體永遠活在復活者的國度中。筆者認為兩個解釋都流於牽強。

16 Cf. G. Delling, *TDNT* 1.453: 'robbed of its power'; Moo III 375: 'rendering powerless'.

17 引句（依次）出自：活泉 100；陳終道 139。參鮑 1.200：「失掉效用」。類似的解釋見：J. K. Chamblin, *DPL* 314*a*.

18 冠詞的所有格（τοῦ）＋不定詞（[μὴ] δουλεύειν）。

19 I.e. τοῦ μὴ δουλεύειν = final (Moo III 376 n.123), consecutive (cf. Wuest, 'Romans Six' 46) or (loosely) epexegetical (MHT 3.141, 1.218), respectively. Lyall（'Metaphors' 87）認為本節暗指當代的一件事實：死亡是結束奴僕地位的一個方式。

（「和他同釘十字架」6a）與「脫離罪」（「叫我們不再作罪的奴僕」，6d）的關係。「脫離」背後的原文動詞在本書上文已出現十次，在下文將會再出現一次；除了一次的意思是「顯為公正」（三 4），其餘十次皆為「稱義」之意。[1] 本節引起了多種解釋，茲分別討論如下：

（一）中英譯本多採「脫離了罪」或類似的譯法，[2] 這譯法甚得釋經者的支持。[3] 有認為本節是猶太人的一句法令，意即「人死了，罪便失去對他的控制」，原文動詞有籠統性「得釋放」的法律意思。[4] 另一釋經者指出，文理支持「從罪的控制下釋放出來」的意思。[5] 這種理解最大的弱點是，原文動詞在保羅用法裏通常的意思不是「得脫離」或「得釋放」（參上一段）；[6] 如果保羅在本節只是想表達「得開釋脫離了罪」（呂譯）這個意思，他大可以採用「從罪裏得了釋放」（18、22 節）的講法，如此便可避免模稜兩可。

1　原文為 δικαιόω. 參《羅》1.433 註 16。另見：二 13，三 20、24、26、28，四 2、5，五 1、9，八 30。

2　參：思高、當代、現中、新譯（「脫離」）、呂譯（「開釋」）；KJV, RSV, NASB, NIV, NKJV, NRSV ('freed'), TEV ('set free'). Cf. also BAGD 197 (s.v. 3 c), Thayer 150 (s.v. 3 a): 'freed'.

3　E.g., Sanders, *Judaism* 472 (cf. 503); Schlier 198.

4　Michel 207. Cf. Leenhardt 162.

5　Gundry, 'Grace' 30. Moo I 394-95, Moo III 377 將本節解為籠統性的話，意即「死亡割斷了罪在人身上的控制」（參較下面註 32）。後者（n.129）引傳道經二十六 29 及偽經十二列祖遺訓中之西緬遺訓（*Testament of Simeon*）六 1 以支持這種用法。關於傳道經二十六 29，見下面註 33。關於西緬遺訓六 1，英譯作 'See, I have told you everything, so that I might be exonerated with regard to your sin'（Charlesworth, *Pseudepigrapha* 787）；這也不見得支持 Moo 的解釋。

6　Michel 207 n.17 認為徒十三 38～39 支持這個意思；cf. BAGD（同上面註 2）。可是，我們不必認為 δικαιοῦσθαι 在該段的意思並非保羅所說的「稱義」；該動詞大可以解為「被宣告無罪，因而被撤消有罪的控告」（Thayer 150 [s.v. δικαιόω, 3 a]; cf. G. Schrenk, *TDNT* 2.218）。如果徒十三 16～41 反映了真正的保羅思想（此點參 Bruce, 'Speeches' 63），我們就更有理由將該動詞解為保羅所說的稱義，儘管它的重點似乎是在「被判無罪」這負面意思（與正面的「獲賜義者地位」相對；參《羅》1.494）。參下面註 34。

（二）保羅在此想到一個定了型的拉比格言，這格言說一個人的死亡有為他贖罪的功能；不過，由於保羅引述此格言作為「罪身滅絕」（6c）那句話的證據，他就將這格言重新詮釋，把它解為指「與基督同死」。[7]可是，此說至少有兩個弱點：第一，肉身的死亡**本身**可以為死者贖罪，這個思想充其量只是少數拉比的看法，但保羅強調十字架是惟一補贖之法；[8]因此，即使我們假定保羅知道這個看法，仍然很難想像他怎可能接受了這個少數看法。[9]第二，若保羅把格言的意思（肉身的死亡有贖罪功能）轉移到基督徒與基督同死這事上，就是把那個意思徹底地改變了，則保羅為何還要用這格言呢？[10] 此外，下面第（五）解釋的反對理由，同樣適用於這個解釋。

（三）有釋經者解釋如下：第一，「罪」在保羅的用法裏總是指（擬人化的）罪的力量，這裏也不例外；文理完全不是論及過去的罪咎。[11]第二，「脫離了罪」意即得脫服事罪的義務，不必再作罪的奴僕。[12] 第三，「死」字在原文不是完成時態，而是過去不定時時態，故其意思不是「已死」或「死了」（新譯），而是「將死拿到自己身上」；[13] 保羅在本段的至終關注是與罪作戰，故「將死拿到自己身上」的含義即是，信徒惟有具體而穩定地將十字架拿到自己身上，即是不斷地捨己，方能在變化多端的試探中保持得勝，堅

---

7 Kuhn, 'Röm 6:7' (esp. 305, 310); endorsed by G. Schrenk, *TDNT* 2.218. Cf. Bornkamm, *Experience* 85 n. 11; W. Grundmann, *TDNT* 1.312 n.160; Hahn, 'Taufe' 110-11; Stuhlmacher 92.

8 關於「贖罪」與「補贖」等詞語，參《羅》1.516-17 註 2。

9 Scroggs, 'Romans vi. 7' 105.

10 Kearns, 'Romans 6,7' 303.

11 Klaar, 'Rm 6:7' 131-32. Nygren 243 也是認為，保羅在本章談及罪時，總是以罪為一種力量，一個統治者。

12 Klaar, art. cit. 132. Cf. G. Schrenk, *TDNT* 2.218.

13 Klaar, art. cit. 132-33. ἀποθανών = ingressive aorist; ὁ ἀποθανών = 'der das Sterben auf sich nahm'.

決地跟以往異教徒的生活一刀兩斷。[14] 最後，作者將本節翻譯如下：「因為那將（此）死拿到自己身上的人——罪的力量對他的法律要求（要他繼續服奴役）已經完全了結。」[15]

這解釋至少有兩點困難：第一，「脫離」不是原文動詞最自然的意思（見第〔一〕解釋的反對理由）。第二，將「死」字解為「將死拿到自己身上」（其含義是要不斷地這樣作）與文理的重點不符：雖然保羅在本段確是在「與罪作戰」，但文理持續的重點並不是在於不斷地實現與基督一同向罪死的事實，而是在於信徒因與基督聯合，已經與罪斷絕關係。[16] 由於本節的目的是提供信徒可以不再作罪的奴僕（6d）的客觀基礎，分詞「死」字所指的較可能是過去已完成的一個行動，而不僅是開始了、但仍需繼續的行動。

（四）另一釋經者認為：本節十分可能是一個洗禮之認信公式的引句或回響，或使人想起這個公式。本節所指的首先是基督：由於基督成為肉身，祂在某方面曾將自己放在罪的權勢下（參八3）；藉著祂的死，基督已脫離罪的權勢，如今完完全全地屬於神，保羅稱義的觀念包括這種脫離罪而歸屬神的狀況。其次（這是上述那個首要意思的結果），本節也是指受了洗的人。[17] 作者提出四個理由以支持其說，[18] 即是「已死的人」直接地及首先指基督，但是那些理由都欠說服力。

（1）作者指出，「已死的人」原文（見註13）在新約另外只出現三次，三次都肯定是指基督；這是事實。可是在該三次，經文都明明提到基督的名字，或是剛在這片語之前（八34；帖前五10），

14　同上133。

15　同上134。

16　Cf. Gaffin, 'Resurrection' 41 n.59; Murray 1.220.

17　Kearns, 'Romans 6,7' 306-7.

18　同上304-6。

或是在前一節（林後五 15）；但在本節與提到基督的第四節之間有第五、六兩節，而這兩節所論的都是基督徒。（2）作者聲稱，彼得前書四章一節下半與本節平行，而該處「因為在肉身受過苦的，就已經與罪斷絕了」那句話，包含以下的意思：基督既在肉身受苦，就使自己與罪完全脫離了關係。可是，雖然這兩節確有相似之處，[19] 因而可以互相參照，但以彼得前書該節來支持作者對本節的解釋，等於以一節難解經文的某一解釋支持另一節難解經文的某一解釋，這種「以經解經」的做法是頗有疑問的。[20]（3）作者又把「〔基督〕被聖靈稱義」（提前三 16c）這話視為與本節平行，因為這是新約中明確和直接地描寫基督為「已經稱義」惟一的（另）一次。可是，兩節所用的字眼 [21] 以及兩節的文理都顯著地不同，故不宜把兩節這麼輕易地連起來。此外，該節也是有多種解釋，[22] 因此上文第（2）點的評語（只要作出必要的修正）同樣適用於此處。（4）作者認為，在與本節有顯著平行之處的六節經文中，肯定有三節（可能還有另一節〔羅八 34；提前三 16；彼前四 1，三 18〕）是早期教會認信的摘錄，或使人想起認信公式，這是十分有意義的。不過，若上文對第（1）至（3）點的反對有效（該三點是關乎頭三節經文），這第四論點也就難以成立。此外，若「已死的人」首先是指基督，則主詞便是從上文的「我們」轉為「基督」了，這改變顯得

---

19 比較：　ὁ γὰρ ἀποθανὼν　δεδικαίωται ἀπὸ τῆς *ἁμαρτίας*（本節）
　　　　ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται　*ἁμαρτίας*（彼前四 1b）

20 Cf. Cranfield 1.311 n.1（〔上〕437 註 199）；他指出該節解釋上的困難是「惡名昭彰」（'notoriously problematic'）的。好些釋經者認為彼前四 1b 所指的是基督徒（e.g., J. Behm, *TDNT* 4.971; W. Michaelis, *TDNT* 5.918, 922; Kelly, *Peter* 168-69）；張永信（《彼得前書》320-24）則經討論後認為該節是指基督。

21 提前三 16c 原文作 ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι. 比較本節原文（見註 19），可見兩句之間的惟一共通點是，兩節都用了動詞 δικαιόω 一字（但是不同時態）。

22 See, e.g., Gundry, '1 Timothy 3:16'.

十分突然。[23]

（五）又有釋經者認為：（1）第六章本段（1～11 節）是關乎基督之死以及信徒有分於此死；「已死的人」確是指信徒，但只因信徒在洗禮中已經與基督同死，這詞才是指他。（2）拉比神學假定，義人之死有補贖的意義。[24] 合併這兩點，便得以下的結論：「本節指耶穌之死。[25] 祂的死有補贖意義，因祂的死是殉道者之死。這是能使人從罪得稱為義之死。信徒藉洗禮有分於此死，就為自已取得那殉道者〔耶穌〕之死所作成的補贖。」[26] 此說的困難在於它把「從罪得稱為義」侷限於從罪咎得稱為義，但是按文理（尤其是 6 節）看來，經文所指的應是得以脫離罪的權勢。[27]

（六）按司徒德的解釋，從罪得稱為義的惟一方法，就是接受罪的工價，即是死亡。信徒既與基督同死，在基督之死中死了，就受了罪的刑罰，從罪得稱為義。[28] 上一個解釋的評語同樣適用於此處。

（七）本節的「死」是指向罪死（參 2 節），即是決心倚靠著神的恩典和能力不再活在罪中；一個人若不再樂在罪中而是抗拒罪，就可以確知他在神眼中已得稱為義，他的罪咎已蒙赦免，甚至

23　Moo III 377. Käsemann 170 批評 Kearns 的解釋（「已死的人」是指基督）為「完全不合理」（'completely fantastic'）。受到他的相同評語的是另一種看法：本節是 LXX 詩八十七 5 的解釋；Hanson（*Studies* 167, cf. 206）就是認為本節是詩八十八 5～6 米大示式的詮釋。（關於猶太人米大示式的聖經詮釋法，來七 1～10 是個好例子；參《來》1.412。）

24　Scroggs, 'Romans vi. 7' 106. Cf. Hill, *Words* 142.

25　Campbell（*Rhetoric* 210 n.6）支持 Scroggs 的這個解釋。

26　Scroggs, art. cit. 107.「能使人從罪得稱為義」譯自 'can justify one from sin'. 正文下一句的「從罪得稱為義」英文的講法是 justification from sin（下同）。

27　此評語亦適用於 Cranfield 1.311（＝活泉 100-1；〔上〕437-38）的解釋。Cf. TEV: 'set free from the power of sin'; Thayer 150 (s.v. δικαιόω, 3 a): 'to be freed . . . from its dominion'; Käsemann 170:「保羅的關注不是罪咎，而是罪的權勢。」

28　Stott 177; Stott *Men* 46-47（司徒德 49-50）。Cf. Schlatter (E) 143.

罪在他身上的力量也正在消逝。[29] 此說最大的困難，在於「已死」一詞在原文為過去不定時時態；尤其是在下一節「我們若是與基督同死」一語的提示下，本節的「已死」應解為信徒有分於基督之死，而不是信徒現今在生活上抗拒罪的決心和行動。[30]

（八）按麥約翰的解釋，鑑於「稱義」一詞有法庭裁判式的含義，「從罪得稱為義」必須解為具有法庭裁判式的意思；[31] 但是由於文理所論的是從罪的權勢得釋放，這話無疑是指「擺脫」了罪。經文把信徒（甲）與作王的罪之權勢（乙）的決裂，比喻為法官宣判被告得直。對於一個這樣被顯為正的人，罪在他身上不再有任何要求。[32] 此解釋勝於以上的七種解釋，因它一面保持動詞在保羅用法裏的一貫意思，同時又符合文理的要求。

筆者認為更好的解釋是：（九）原文是個濃縮的句子，以區區四字 [33] 同時表達兩方面的意思：動詞「已經得稱為義」是指信徒已蒙神稱他為義，這是就信徒以往的罪咎而論；介詞片語「從罪」則指信徒現今是「脫離罪的權勢」（現中，楷體為筆者所加），不受罪的奴役。[34] 按這種理解，本節可意譯如下：「信徒藉信（洗禮證

---

29 Hendriksen 1.198-99.

30 這評語同樣適用於 LN 37.138 的意譯：「當一個人就犯罪而論好像是死了一樣，罪便不再控制著他。」

31 認為 δεδικαίωται 應解為有法庭裁判式意思的釋經者包括：Fitzmyer I 848*a* (§66); Fitzmyer II 436-37; J. Reumann, *Righteousness* 81 (§144); Black, 'Romans 5-8' 423.

32 Murray 1.222. 類似的解釋見 SH 159; Denney 633*b*; Allen, 'Romans i-viii' 13. Moo（'Romans 6:1-14' 218）也是認為，鑑於 δικαιόω＋ἀπό 這獨特的結構，本節除了「稱義」的意思外，可能亦有對罪「不再有責任」之意（這似乎是作者較早時的見解；參上面註 5）。

33 δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ＝'is [better, has been] justified from sin' (RV). Freed（*Paul* 32, 139, 140）謂此詞語跟傳道經二十六 29 所用的（οὐ δικαιωθήσεται κάπηλος ἀπὸ ἁμαρτίας）幾乎相同，其意思則完全一樣，指以往的罪得赦。但傳道經該節在思高（德訓篇）譯為「商人很難不犯罪」，NEB 譯為 'How hard it is . . . for a shopkeeper to be innocent of dishonesty!'; 若是這樣，則該節與本節的意思很難說是「完全一樣」。

明此信）與基督聯合，有分於基督之死，就是個死了的人；作為一個已死的人，就罪對他的控告而論，他已得稱為義——事實上，他已脫離了罪，即是罪不能對他再有任何要求。」[35] 如一位釋經者所指出的，在保羅眼中，人類的問題是雙重的，涉及人的罪咎及無能。[36]「稱義」解決了罪咎的問題；但是得稱為義的人同時是在基督裏的新人，[37] 是在新生命的範疇中，已稱義的人同時是「脫離〔了〕罪的權勢」（現中）。

不論我們採納第八或第九個解釋，本節的主旨是一樣的：信徒因有分於基督之死（參 6b「和他同釘十字架」），在他的生命中就發生了一次與罪的斷然決裂。換句話說，信徒的罪身已「無能為力」（6c，呂譯），他已經與「基督之死與復活」的形狀聯合（5節）；其結果就是，他不再是在罪的奴役之下（6d）。再換一個講法，我們在第五至七節可區別信徒與基督的救贖事件之關係的三方面：其一是與基督同死（6b、7a）；其二是與罪的權勢決裂（5a、6c、7b），復活得新生命（5b）；其三是活在脫離罪（的權勢）之轄制的自由中（6d）。[38]

---

34 Cf. Black 89: 'the construction is a pregnant one: "is acquitted, and so freed from sin and its consequences.' 但作者所謂「脫離罪及其後果」似乎仍是指罪行和罪咎。Moule（*Essays* 156）也是解為 'be cleared (acquitted) of'. Barrett 117 則認為動詞同時包含「稱義」和「（事實上）脫離罪」這兩個意思。按正文的解釋，「稱義」在本節的重點是在負面的「被判無罪」（參上面註 6）。

35 *Pace* Dunn 1.320, 332: 作者認為本句的意思是「被宣告為不需對罪〔指罪行〕負責」。Kaye 52 也是把「罪」解為罪行。

36 Cf. Ziesler 161.

37 Cf. Ziesler, *Righteousness* 201.

38 Cf. Beasley-Murray, *Baptism* 144, 132. 正文所提的三方面，跟 Cranfield 所指出（參六 2 註釋註 12 及所屬正文）信徒「向罪死」的四個意思（他們的「活」也相應地有四個意思）——（1）法律意義上的、（2）洗禮意義上的、（3）道德意義上的，以及（4）末世意義上的——的關係如下：第一方面合併了（1）和（2），（1）是客觀的，（2）是主觀的；第三方面與（3）對應；第二方面與第三方面的關係，是開首的決裂（前者）與在生活上繼續活出此決裂（後者）的關係。參

六8 「我們若是與基督同死，就信必與他同活。」

第八至十節再次解釋與基督同死同活的意義，其焦點是在（甲）與基督同死（4a、5a）和（乙）與基督同活（4b～c、5b）二者間的關係。[1] 本節像第五節一樣，以「若是……，就……必」這種近乎牢不可破之邏輯的相關講法，表達「與基督同死」（參 5a，與基督之死的形狀聯合）和「與他同活」（參 5b，與基督復活的形狀聯合）二者間的關係。這論證背後的客觀基礎，就是信徒因信與基督聯合，而基督是死而復活的（9～10 節），因此信徒不可能只與基督同死，而不同時與基督同活。[2]

「若是」的另一譯法是「既然」（新譯）；[3] 不過，有學者指出，原文小字不應譯為「既然」，儘管這裏的「如果」（現中）所引介的是事實而非假設。[4]「與基督〔一〕同」的原文片語本身在羅馬書出現僅此一次。不過，「與基督一同」、「與耶穌一同」、「與主一同」、「和他一同」這些介詞片語在保羅書信共用了十二

較六 10 註釋末段。Cranfield（'Romans 6:1-14' 43*a*）指出，在他所用的八重結構中，惟一不用明說也十分明顯的一點是末世性意義的「向罪死」；當我們身體死亡時，我們就會在終極意義上向罪死去。

1 參六 6a～b 註釋首段，及六 1～14 註釋引言第二段末句。

2 參較六 5b 註釋註 18 所屬正文。Porter（'Paul' 582）認為，本節是用了 oxymoron 的辭令伎倆：「死」和「活」的用法屬吊詭性，與通常的用法相反。但是按 Rowe（'Style' 143）所給的定義，oxymoron 是一項吊詭性的陳述，此陳述將通常用法中相對的兩個詞合併起來，例如：「不平等之平等」（'The equality of inequality'）、「神的自由的奴役」（'(To) God's free servitude'）。本節的情形與此並不完全吻合。

3 I.e., εἰ = 'since': cf. BDF §372; LN 89.30; TEV.

4 參六 5a 註釋註 1 及所屬正文。本節開首在原文有 δέ 字，思高作「所以」（原因不詳），金譯作「但是」（'But': RV, RSV, NEB, NRSV）。R. L. Omanson 在其 Metzger 增訂版初稿中，對 δέ 在此表達對比這一點表示懷疑；他認為異文 γάρ 表達了正確的意思（Cranfield 1.311 n.3 =〔上〕438 註 201 持相反的意見）。筆者認為，δέ 字最宜視為過渡詞（'Now': KJV, NASB, NIV, NKJV），這詞把論證從 5～7 節帶進新的階段（8～10 節）。

次；[5] 其中一次是「與基督一同」這片語跟含前置詞「與」字的複合動詞「使……一同活過來」（西二 13，新譯）一起出現。這一類描寫信徒與基督聯合的複合動詞在保羅書信至少出現十六次，其中六次跟間接受格的「基督」或「他」字（〔各佔半數〕其功用與上述介詞片語相同）一起出現。[6]

單是綜合上述的介詞片語和複合動詞在保羅書信的用法，便足以使我們看見信徒的整個生命與基督的關係極其密切（這是由於他們因信與基督聯合）：（一）**過去**，他們曾與基督同釘十字架（羅六 6；加二 20）、同死（羅六 8a；西二 20；提後二 11a）、同埋葬（羅六4；西二12a）、同復活（弗二5、6a；西二12b、13，三1），神又使他們與基督一同坐在天上（弗二 6b）；（二）**現在**，他們的生命與基督一同藏在神裏面（西三 3），他們與基督同活（羅六 8b〔見下面註釋〕；帖前五 10；提後二 11b）、同受苦（羅八 17c），神又把萬有和基督一同白白的賜給他們（羅八 32）；他們離世就「與基督同在」（腓一 23）；[7]（三）**將來**，神要使他們「與耶穌一同復活」（林後四 14〔「一同」不是時間上的〕），祂會把那些藉著耶穌已經睡了的人和耶穌一同帶來（帖前四 14）；他們要與基督

5　計為：（1）σὺν Χριστῷ 四次：羅六 8a；腓一 23；西二 20，三 3（有冠詞）；（2）σὺν ’Ιησοῦ 一次（林後四 14）；（3）σὺν κυρίῳ 一次（帖前四 17）；（4）σὺν αὐτῷ 六次（羅八 32；林後十三 4；西二 13，三 4；帖前四 14，五 10）。

6　計為：（1）συζάω 二次：羅六 8b（with αὐτῷ）；提後二 11b；（2）συζωοποιέω 二次：弗二 5（with τῷ Χριστῷ）；西二 13（with σὺν αὐτῷ）；（3）συμβασιλεύω 一次（提後二 12）；（4）συμπάσχω 一次（羅八 17c）；（5）συναποθνήσκω 一次（提後二 11a）；（6）συνδοξάζω 一次（羅八 17d）；（7）συνεγείρω 三次：弗二 6a；西二 12b，三 1（with τῷ Χριστῷ）；（8）συνθάπτομαι（with αὐτῷ）二次：羅六 4；西二 12a；（9）συγκαθίζω 一次（弗二 6b）；（10）συσταυρόω 二次：羅六 6；加二 19（with Χριστῷ）。第（5）和第（1）個字在林後七 3 用來指保羅與哥林多信徒「同死同生」（思高）。更詳盡的資料和討論，見 Moo III 391-95.

7　保羅運用其使徒權柄處理哥林多教會的問題時，會顯明為「與他〔基督〕一同活著」的（林後十三 4）。

一同在榮耀中顯現（西三4），他們要與耶穌一同活著（羅六8b〔見下面註釋〕；帖前五 10；提後二 11b），一同得榮耀（羅八 17d），一同作王（提後二 12），「和主永遠同在」（帖前四 17）。[8]

本節的「我們……與基督同死」可按第六節的「與基督同釘十字架」和第七節的「已死的人」來理解，即我們信徒在神眼中是參與了基督之死而在基督之死中死去。[9] 保羅說這事實的必然結果就是，「我們也要跟基督同活」（現中）。[10] 由於這話是「我們信」（現中）的受詞，[11] 全句像是早期教會認信的話，[12]「同活」原文的未來時態通常被視為時間性的未來時態，指信徒將來的復活。[13] 不過，第十一節的含義是，信徒現今就已「在基督裏向神活」（原文自譯；參新譯）；而且保羅論證的整個脈絡（從 4b～c 經 5b、6c～d、8b 到 12～13 節）似乎要求本句應視為也是指信徒的生活行為。這就是說，「同活」主要是所謂邏輯性的未來時態，[14] 所指的是信

---

8 參《羅》1.653 註 32 末句（該處所提陳濟民之圖表，較詳細的分類見 Tan, 'Romans' 211-13）。關於提後二 11a、11b、12，釋經者多認為這裏所指的是所有信徒的與基督同死同活及一同作王（e.g., Kelley, *Pastoral* 179-80; Scott, *Pastoral* 105-6; Ward, *Timothy* 167; Fairbairn, *Pastoral* 341; Dibelius-Conzelmann, *Pastoral* 109）；但亦有認為是特指殉道者之死和他們的賞賜（e.g., Hendriksen, *Timothy* 256-59）。

9 Cf. Cranfield 1.311（〔上〕438）。

10 歸結子句內 αὐτῷ 所指的，是發端子句內的 Χριστῷ. 代名詞的這種用法稱為 the 'anaphoric use' of the pronoun, 即代名詞所指的是其前述詞（Wallace 324）；'anaphoric' 與 'kataphoric' 相對，後者參六 6a～b 註釋註 7。

11 呂譯不必要且不正確地將「我們信」放在本節開首，使其受詞變成本節的其餘部分。

12 Michel 207-8 認為本節是教會成了形的認信話（參：提後二 11），πιστεύειν（=ὁμολογεῖν）在這裏顯然指向早期教會的認信。Cf. Kertelge, *Rechtfertigung* 180.

13 E.g., Bornkamm, *Experience* 78; Schlier 199; Dunn 1.322; Moo III 377; Edwards 163; Tannehill, *Dying* 10. 按這種理解，保羅以信徒的復活為將來的事被稱為他的「末世性的節制／保留」：'eschatological reserve/reservation' (Hahn, 'Taufe' 116; A. E. McGrath, *DPL* 195*b* / Conzelmann, 'Problems' 137).

14 以 συζήσομεν 為 logical future 的釋經者包括：Mounce 152; Kertelge, *Rechtfertigung* 180; Moo, 'Romans 6:1-14' 218（但參上註 Moo III）。

徒在道德倫理意義上的與基督同活。[15] 與此同時，由於信徒現今的生活只是末日生命的預嚐，他們現今在道德倫理意義上的與基督同活要在末日變為身體的復活，因此，本句可能也包括我們在末日要像基督一樣復活（「像……一樣」不是「同時」）的思想，不過這思想在這裏只佔次要的地位。[16] 按這種理解，「我們信」表示「與基督同活」是一信仰條款，不是臆測之事；「與基督同活」（不論是如今在新生命中，或將來在復活的新紀元中）是基於「我們信」，這「與基督一同」的生命只能藉信而經歷得到和藉信而辨認出來。[17]

六 9　「因為知道基督既從死裏復活，就不再死，死也不再作他的主了。」

「因為知道」的另一譯法是「我們知道」（新譯）；按這種理解，原文分詞引介另一項觀察，是項觀察乃關乎基督之復活的真正性質，而這觀察有助於理解「我們……要跟基督同活」（8b，現中）的意思。[1] 不過，原文的分詞結構在保羅書信其他地方的用法，[2] 較為支持「因為知道」這通常的譯法。[3] 按這種理解，本節（以及與本節有密切關係的 10 節）指出了上一節之信念的基礎：「我們相

15　Cranfield, 'Romans 6:1-14' 42*b*; Cranfield 1.312（〔上〕439-40）。不過，作者（art. cit. 42*b*-43*a*）認為 συζήσομεν 是他所稱為的 'future of obligation'，筆者未能同意此點；見六 5b 註釋註 13 的評語，以及該註所屬正文該段。

16　Cranfield, art. cit. 42*b*, 43*a-b*; Cranfield 1.313（〔上〕440）。認為 συζήσομεν 同時包括這兩方面意思的釋經者還有：Murray 1.223; Bruce 132; Morris 254; Stott 178; W. Grundmann, *TDNT* 7.791. Barrett 118 則把重點放在末日的復活。

17　依次見：Murray 1.223; Barrett 118.

1　Cranfield 1.313（〔上〕440）。

2　參五 3～4 註釋註 9 及所屬正文。

3　I.e., εἰδότες (ὅτι) = causal participle: Wallace 631; Moo, 'Romans 6:1-14' 218; Moo III 378 n.136. Hellholm（'Romans 6' 165）則認為此片語有推理作用，相等於 4 節的「所以」（理由不詳）；參六 6a～b 註釋註 3。

信……」是「因為我們知道……」（思高、現中）。[4] 基督徒信仰所給予信徒的知識或洞見告訴我們，基督的復活是「不再死」（9b）的「永遠活著」（10b，當代），因此，我們既因信與基督聯合，有分於祂的死，也就必有分於祂的復活（如今在新生命中，將來在復活的新紀元中）。[5] 由保羅的論證看來，他所歸於讀者的知識，其實是他自己提出來的一項觀察，用以支持他在第八節末句的論點；這就是說，上述原文分詞的兩種譯法，在解釋上的實質分別其實不大。[6]

「從死裏」原文直譯作「從死人中」（新譯）；「復活」原文是過去不定時時態被動語態的分詞，這時態和語態的含義，請看上文（六 4b～c 註釋首段，註 4 所屬正文）。「不再死」[7] 表明基督的復活不僅是像拉撒路那樣的「復甦」（約十一 44），[8] 因拉撒路日後還是死了；而是斷定信徒復活之性質的、那權威性的末日之復活（在基督身上提前發生），因為基督「從死者中……復活〔，就〕做了死者的初果」（林前十五 20，思高）。

「死也不再作他的主了」加強了「就不再死」的意思；「他」字在原文的位置表示這字受到強調：「他」是不再死的復活主。雖然祂死在十字架上的事實，表示祂確曾一度受制於死亡（參五 14「屬它權下」〔思高〕），但「死再也不能控制他」（現中），因祂死而復活（參：徒二 24），且被高舉到神的右邊，並獲賜「那超乎萬名之上的名」（腓二 9），如今作王統治的不再是死亡，而是藉

---

4 οἶδα 在格式上是完成時態，但純是「知道」之意（'stative meaning'），並無先前「獲得知識」的行動（此行動導致「知道」的狀況）之含義（cf. Fanning 416-17）。

5 Cf. Murray 1.223

6 參六 10 註釋註 19 所屬正文。

7 ἀποθνῄσκει = 'futuristic present' (Wallace 535-36).

8 「復甦」= resuscitation, 有別於「復活」= resurrection.

著死與復活「已經把死廢去」（提後一 10）的永活之主基督（參羅十四 9）。[9]

六 10 「他死是向罪死了，只有一次；他活是向　神活著。」

原文開首有「因為」（思高）一詞，表示本節解釋上一節：死亡不再轄制基督，因為「他所死的〔死〕是向罪而死……；他所活的〔生命〕乃是向上帝而活」（呂譯）。[1] 如在第二節一樣，「向罪死」有不止一種解釋，例如：（一）「向罪」原文的間接受格表示擁有之意；基督「向罪死」意即，基督藉著祂的死結束了罪對人類的控制。[2] 但是經文的重點顯然是在基督本身（「他」）而不是在祂作為人類的代表。（二）間接受格的「罪」字表示擁有之意，基督「向罪死」意即基督脫離了「被罪所擁有」這種關係，不再屬於罪。[3] 但是基督從來沒有被罪所擁有，以致當祂死在十字架上的時候，就脫離了被罪擁有的關係。（三）雖然基督本身並沒有罪，但是由於基督成為肉身，祂就受制於罪的力量；這就是說，基督與舊紀元的罪人認同，而這些人是在罪之統治下的，於是基督也就照樣是在罪的力量之「權柄」下，只是祂沒有犯罪。祂的死亡使祂脫離

---

9 「作……主」原文動詞（κυριεύω）有兩次的主詞分別是「罪」（14 節）和「律法」（七 1）；死亡、罪，和律法都是「轄制」（新譯）人的力量（Schlier 199）。Branick（'Rom 8:3' 259）說，'The resurrection is in effect Christ's own redemption from sin'; 這是由於作者認為，基督在世為人時實在具有「跟我們人相同的罪性」（八 3，現中）。參八 3 註釋的討論。

1 ὃ ἀπέθανεν = τὸν θάνατον, ὃν ἀπέθανεν, 'the death that He died' (NKJV, NAS); ὃ ζῇ = 'the life that He lives' (ibid.): Cranfield 1.313（〔上〕441）；Schlier 200; Wilckens 2.18-19; Fitzmyer II 438; Moo III 378 n.139, 379 n.144; Porter 251; Robertson, *Pictures* 6.363. 此譯法將 ὃ 看為 cognate relative/accusative. BDF §154 把 ὃ ζῇ 譯作 'the life which he lived', 其中的過去時態動詞是奇怪的。Käsemann 170 的解釋（ὃ ='accusative of object'）與其譯文（160: 'In that he died, . . . and in that he lives'）不符。其譯文將關係代名詞當作 'adverbial relatives' 處理，如 Moule 131 ('whereas'); Bruce, *Paraphrase* 201 ('As regards His death . . . as regards His life'); NEB ('in dying as he did . . . in living as he lives').

2 Ziesler 162.

3 Wilckens 2.19. 參六 2 註釋註 9 及所屬正文。

了罪的統治。[4]但「基督是在罪的統治／權柄之下」這種講法，不論如何限制其意思，始終叫人難以欣然接受。[5]

（四）基督「向罪死」意即祂擔當了罪的刑罰，以致罪不能對祂再有任何要求。[6]（五）基督之死決定性地「影響」了罪，即是祂以完全無罪者的身分與罪人認同，擔當了他們罪的全部刑罰，因而「在肉體中把罪判決」（八3，新譯），決定性地削弱了罪的力量。不過，持此看法的作者自己承認，保羅此刻的關注不是要詳釋基督之死為「向罪死」之死，而只是強調其「一次」的性質。[7]（六）「向罪死」是指基督勝過罪作為一種力量：藉著祂的死，基督摧毀了罪的力量，祂復活的時候，就開始進入一種不受罪限制的狀況。[8]可是，基督之死「定了罪惡的罪案」（思高），這個思想要到八章三節才清楚出現，也不是目前的文理所要求的。

（七）配合著第二節「〔信徒〕向罪死」的解釋，本節間接受格的「向罪」最宜視為表達關係；[9]「〔基督〕向罪死」意即基督死在十字架上的時候，就決定性地結束了祂與罪的整個關係。文理顯示，基督受死是為我們的罪而死（三 21～26，四 25，五 6～11、

---

4 Cf. Moo I 396-97, Moo III 379; Moo II 1136*a*; Moo, 'Romans 6:1-14' 219. 穆爾將 τῇ ἁμαρτίᾳ 視為 dative of disadvantage（cf. Ridderbos, *Paul* 208 n.8: '*dativus incommodi*, to the detriment of'）。參六 2 註釋註 7 及所屬正文。（Dative of disadvantage 與 dative of advantage 相對；後者參下面註 14。）

5 例如，鮑 1.203 有這樣的講法：「祂受死以前的生活……仍然是在罪的權勢之下」。Kaye 49-52 質疑「罪」是一種力量。他認為（51-52）若本節的意思是基督向罪的力量死（暗示基督曾服在此力量之下），這是極不尋常的講法。因此，作者把「罪」解為人類的罪行所帶來的罪咎；本節意即基督受死時，祂是和這「罪」有密切關係的。

6 Stott, *Men* 43（司徒德 44）。Cf. CEV: 'he died for sin'. 亦參六 2 註釋註 13。

7 Cranfield 1.314（〔上〕442），2.832.「影響」原作 'affected'. τῇ ἁμαρτίᾳ = 'dative of the person [thing] affected', 'to sin' = 'in relation to sin'.

8 Murray 1.225. Cf. Moo III 379; Garvie, *Studies* 129.

9 I.e., τῇ ἁμαρτίᾳ = dative of reference, respect or relation: Moule 46; MHT 238, 264. 參六 2 註釋註 19 及所屬正文。

15～21）；為要處理我們的罪，基督進到這有罪的、罪人的世界，藉著祂的死把罪除去（參：來九 26）；祂的死是「向罪死」，此死將基督遷離罪的領域，結束了基督與罪的整個關係。[10] 這第七解釋包括了第四解釋，並與第五解釋有重疊之處，但是從文法、文理及內容的角度看都比前兩個優勝。

「只有一次」強調基督之死是一決定性及不能重複的事件。這詞原文在保羅書信另外出現的一次，其意思只是在歷史上「一次」發生（林前十五6，現中）；但是在本節，如在新約的其餘三次（來七 27，九 12，十 10），這詞還包括「一舉而竟全功」（現中）之意。[11] 基督的死是「一次永遠有效的死」（當代）。

與「向罪死」對應的是「向神活」。後者的解釋包括：（一）間接受格的「神」字表達「受影響的人」：基督復活的生命完全屬於神，因而是永遠的。[12]（二）「神」字表達擁有者：復活者的生命屬於神，是任由神使用的。[13]（三）「神」字表達基督的「活」是對神有利的：「向神活」表示樂意的順服神或使神得榮耀。[14]（四）「向神活」意即「活在與神的契合中」。[15]（五）「向神活」意即「服事神」[16]或「為上帝而活」（現中）。[17]這些解釋大同小異；但

---

10 Morris 255.

11 I.e., ἐφάπαξ = 'once' (KJV, RV) and 'once for all' (RSV, NEB, NIV, NKJV, NRSV, NAS). Cf. Cullmann, *Christ* 123. 亦參《來》1.479-80。

12 Cranfield 1.314（〔上〕442）。τῷ θεῷ = 'dative of the person affected'. 參當代：「祂活，卻是向上帝永遠活著。」

13 Wilckens 2.19.

14 依次見：Schlier 200; Moo III 379. τῷ θεῷ = 'dat. commodi' (dative of advantage, 與 dative of disadvantage 相對；後者參上面註 4。）

15 TEV: 'he lives his life in fellowship with God'.

16 Michel 208.

17 Cf. CEV: 'he lives only for God'.

若上一句的「向罪」是指與罪的關係，（六）「向神（活）」可同樣理解為表達「（活）在與神的關係中」之意，[18] 這一種關係的內涵則可包括以神為生命的目標、與神相交（四）、樂意順服神（三）、任由神使用（二）、服事神、為神而活（五）、使神得榮耀（三）等意思。

如此，本節和上一節一起不僅申述了我們相信「要跟基督同活」（8b，現中）的理由，也對我們與基督同活的這個新生命之素質有豐富的提示；因為這兩節顯示了此新生命的牢固根基，即祂的「向罪死」和「向神活」是絕對決定性和絕對完全的，死亡永不能再觸及祂了。[19]

保羅在本段（1～10 節）的要旨是清楚的：基督「一舉而竟全功」的向罪死，如今永遠向神活著（9～10 節、4b）；（一）信徒藉著信（和洗禮）與這位基督聯合（3a），就（在法律意義上和洗禮意義上）參與了基督在十字架上之死：他已向罪死（2a），他的舊我和基督同釘十字架（6b），他與基督同死了（3b、4a、7a、8a）。這就是說，（二）他的罪身已喪失機能（6c），與罪的決裂已在他的生命中發生（7b），他已經與基督之死及與基督之復活的形狀聯合（5a、5b、8b）。因此，（三）他不再受罪奴役（6d），他必須不再活在罪中（2b），而是可以且必須行在新生命中（4c）。[20] 下文（11～14 節）將會解釋此事的實際含義。

六 11 「這樣，你們向罪也當看自己是死的；向　神在基督耶穌裏，卻當看自己是活的。」

「這樣，你們……也」一方面提示信徒之死與復活的生命（甲）和基督之死與復活的生命（乙）之間的對應（「你們……

18 I.e., τῷ θεῷ = dative of relation/reference. 參上面註 9。Cf. also Wallace 146.

19 Cranfield 1.314（〔上〕442-43）。參六 9 註釋首段。

20 參較六 7 註釋末段。

也」），另一方面則表明，本節是從上文（至少是 8～10 節，較可能是 3～10 節）得來的結果（「這樣」相當於「那麼」或「所以」〔如在一 15〕）。[1]另一譯法是「同樣，你們也」（金譯）；「同樣地」（現中）在表達方式上強調了上述的對應。[2] 由本節的內容可見，保羅現在要從神學性的解釋過渡至實際生活上的勸勉，因此第一看法較為可取。[3]

「看」字原文[4]的另一譯法是「算」（新譯）。這字的意思可能不僅是「在理性上認識到」。[5]如在三章二十八節一樣，「算」在這裏是一種信心的判斷；「看自己是」意即根據福音所啟示的救恩事實，刻意和嚴肅地接受並認定福音對自己的判斷；福音如何看自己，自己也就如何看自己。[6] 換句話說，「看」不是假裝性的「當作」（現中），[7]而是按照福音的亮光以及信心的洞見並與事實相符

1　Cf. BAGD 597 (s.v. οὕτω and οὕτως, 1 b); Moo III 380. Käsemann 170 指出，11 節不應連著 10 節來解釋；11 節指出現在必須的結論。不過，本節的表達方式顯然是受上一節的影響所致。

2　Cf. NEB, NIV: 'in the same way'. οὕτως καί 這種用法的另一些例子，包括：林前九 14；加四 3；太七 12，十七 12，十八 35，二十三 28，二十四 33（‖可十三 29；路二十一 31）。

3　Cf. Cranfield 1.314-15（〔上〕443）。

4　λογίζομαι, 參《羅》1.343 註 3。

5　按司徒德的理解，聖潔生活的祕訣在於我們的理性：「知道」我們的舊人已經和基督同釘十字架（6 節）、「知〔道〕」受洗歸入基督即是受洗歸入祂的死與復活（3 節）、「算」（即是在理性上認識到）自己在基督裏已向罪死，如今向神活著。我們要知道並默想這些事，要認識到這些事是真實的。我們的心思要掌握我們與基督同死同活的事實和意義到一個地步，以致我們無法想像怎可以回頭再過舊生活。So Stott, *Men* 50-51（司徒德 55）；cf. Stott 180.

6　Cf. Cranfield 1.315（〔上〕443-44）；Michel 208. 亦參《羅》1.552 註 3 及所屬正文。在 λογίζεσθε ἑαυτοὺς [εἶναι] νεκρούς 這結構裏，動詞的中間語態被稱為 'redundant middle', 因為在反身式的中間語態之後又有反身代名詞（Wallace 419）；ἑαυτοὺς . . . νεκρούς = 'double accusative of object-complement'（Wallace 186; 參六 13 註釋註 5 末）。

7　筆者無意暗示現中的譯法肯定有「假裝」的含義。「我把你當作朋友」並不表示我假裝你是我的朋友。

的「算」。[8]原文動詞命令式語法的含義是，信徒的行事要與這信心的判斷相符。[9]動詞的現在時態則表示一種籠統性的情況，意即信徒應恒常地如此看自己。[10]

這信心的判斷如何看自己呢？這包括兩方面：[11]（一）「向罪……是死的」──這是信徒在神眼中的情況，是神所作關於他們的、滿有恩慈的決定。「應當算自己向罪為死的」（呂譯）意即信徒要接受並認定這個決定（法律意義上的「向罪死」），同時在他們的實際生活上向罪死（道德意義上的「向罪死」）。[12]（二）「向神……是活的」──這同樣是神所作的決定。雖然本段（六1～14）從沒有明說，在神的眼中，保羅和羅馬的基督徒在第一個復活節的早晨和基督一同復活了，但「應當算自己……向上帝為活的」（呂譯）以及「要像從死裏復活的人，將自己獻給神」（13 節）這些話，強有力地提示事實確是如此，即是按照福音的真理，神定意把信徒看為在基督的復活中復活了。「應當算自己……向上帝為活的」意即信徒要接受並認定神這個判決，從而努力行在新生命中。[13]換句話說，法律意義上的「向上帝為活的」應導致道德意義上的

---

8 Cf. Schlier 200: not 'to look at as if', but 'to look at as such, who'; Wright, 'Romans' 197; 陳尊德 124。

9 Cf. H. W. Heidland, *TDNT* 4.288; Beasley-Murray, *Baptism* 146. 布特曼典型地用「決定」的詞彙解釋 λογίζεσθαι 的意思：我們要向罪死、但藉著基督向神而活，乃是必須不斷地提升到作決定的層面之事（Bultmann, 'Christ' 63）。Grumm（'Romans' 240*b*）則認為動詞並無以合適之行動回應的含義，而只是「接受它」、「讓它在你裏面運行」之意。但是這種「自動生效」（*ex opere operato*）的解釋，難與文理（12～13 節）明顯的重點協調。

10 λογίζεσθαι = 'gnomic present'（Wallace 525 n.30）。

11 μὲν . . . δέ, 參《羅》1.406 第二個註 1。

12 Cranfield, 'Romans 6:1-14' 42*a*. Knox（*Life* 53-54）謂保羅力勸我們要看自己為「向罪死」的並以「向罪死」的身分來行事，正是因為我們不是向罪死的。這講法（我們不是向罪死的，所以要看自己為向罪死的）與保羅的論證（神看我們為向罪死的，因此我們要在生活上顯出我們是向罪死的）不符；其原因正是 Knox 沒有區別不同意義上的「向罪死」。

13 Cranfield, art. cit. 41*b*, 43*a*.

「為上帝而活」（現中）。[14]

「在基督耶穌裏」這片語已在三章二十四節出現過，但此片語的所謂至「典型」的保羅用法（信徒「在基督裏」），本節是書中的首次。[15] 這片語在原文是緊接著「向神」二字；也許是為了這緣故，和合本譯為「向神在基督耶穌裏」；不過，介詞片語很不可能是形容「神」字。多數的中英譯本將這片語視為單連於「向神……活」，從而得出「算自己……在基督耶穌裏，向上帝……是活的」（新譯）之意。[16] 從本節的造句法看來，這種理解可能是正確的。與此同時，本段（3～11 節）所辯證的是信徒與基督同死同活的道理，因此，本節的介詞片語**至少在解釋上**很可能應同時連於「向罪死」和「向神活」這兩個意思，如呂振中的譯法：「你們在基督耶穌裏、應當算自己向罪為死的，向上帝為活的。」[17]

有釋經者指出，「在基督裏」和「在主裏」這兩個詞語在保羅書信中並非只有一種用法，它們也不是「公式化」的，而是具有多種用途的、典型的保羅用語。[18] 就本節而論，原文的介詞片語有多種解釋，例如：（一）此片語是指神作為我們滿有恩慈的審判者的判決：祂不是按我們的本身（＝本相）看我們，而是「在基督裏」看

---

14 關於 Cranfield 所指出「向罪死」與「向神活」的各種意義，參六 2 註釋第三段，六 7 註釋註 38。

15 So Dunn 1.324. 關於 ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 參《羅》1.499 註 16。一些古卷加上 τῷ κυρίῳ ἡμῶν. 這幾個字似乎是為了崇拜禮儀的用途而加上的，也許是得自 23 節；若這些字是原有的，則難以解釋為何它們被一些可靠的古卷刪除了（so Metzger 513）。

16 參思高、當代、現中、金譯；KJV, RV, TEV, NKJV, NAS, CEV; Louw 1 §13.

17 Cf. Moo III 380-81; NEB: '. . . regard yourselves as dead to sin and alive to God, in union with Christ Jesus'（留意逗號的位置）。保羅在這裏說「為上帝而活」（現中；參：加二 19），在十四 8 則說「為主而活」（參：林後五 15）；Richardson（*God* 287）對此現象解釋如下：保羅可能認為基督徒在日常生活中是屬於主並為主而活，但籠統地以及在終極意義上，他們是屬神並為神而活的。

18 Cf. Wedderburn, 'Observations' (here 87).

我們，即是以我們為與基督同死同活。[19]（二）「活在基督耶穌內」剛好與第二節的「在罪中活著」（2節）相反；「在基督耶穌裏」是保羅所用的公式，指基督徒的生命範疇，此範疇是（在神的一方）藉著耶穌的死與復活，也是（在信徒的一方）藉著信心和洗禮而對他們開啟、賜予他們的。[20]（三）我們在基督的身體「內」，即是作為新人類的成員，才真是活的。[21]（四）「在基督耶穌裏」意即現今（在復活之前）在基督的主權下以及靠賴祂的能力而活。[22]

最好的解釋是，（五）「在基督耶穌裏」是基督徒因信與基督聯合（參 3 節：「受洗歸入基督」）的結果；基督是一位屬天的人物，所有的信徒都住「在〔祂〕裏〔面〕」。[23] 換一個講法，基督是新紀元及新人類的頭和代表，祂把所有屬於新紀元及新人類的成員都納入自己裏面；基督徒藉信與基督聯合，就被納入基督裏面，以致發生在基督身上的死與復活，可被神視為也發生在信徒身上。[24] 綜合而言，按這種理解，介系詞「在」字先有所謂「地方性」的意思，「在基督耶穌裏」意即「與基督耶穌聯合」；但原文介詞片語的意思可引申為「由於〔你們藉信〕與基督耶穌聯合」。[25] 這解釋

---

19 Cranfield 1.316（〔上〕445）。

20 Penna, 'Pauline Mysticism' 257. Cf. Wilckens 2.19.

21 Black 90. Cf. Wright, 'Romans' 198（「在基督裏」=「屬於彌賽亞的子民」）。Black 108 批評 W. Grundmann 將「在基督內」解為「在以復活之基督為中心的力場」這種看法：「磁力場」（基督是其中的磁石；參：約十二 32）的思想對一個投合大眾的現代釋經者可能具吸引力，卻是遠超乎保羅思想的範圍。

22 Ziesler 163. Cf. Schlier 201.

23 B. Witherington III, *DPL* 98-99 (§5; esp. 99*b*), 114*a-b*.

24 Cf. Moo I 410, Moo III 381 n.150 (continued), 395. Wedderburn（'Observations' 91）指出，加三 8～14 為如何理解 σὺν Χριστῷ 和 ἐν Χριστῷ 在保羅書信的用法提供進路：亞伯拉罕和基督同樣被視為代表性的人物，神通過他們對人類行事（留意加三 9 的「和……亞伯拉罕一同」）。

25 Cf. Wedderburn, art. cit. 89, 96 n.39 (ἐν to be given its 'instrumental, causal sense'); Stott 179 ('by reason of our union with Christ Jesus'); NEB（見上面註 17）。亦參六 23 註釋註 14 及所屬正文。

比前四個都優勝，因它可說掌握了原文片語至基本和中心的意思；信徒被神視為與基督同死同活，他們能活在新的生命範疇中，以新人類成員的身分真正地活著，在基督的主權下並靠賴祂的能力而活，全都是他們藉信與基督聯合的結果。

就如基督的死是「向罪死」（10a），基督徒既（因信與基督聯合而）與基督同死了（3b、4a），就必須算自己為「向罪死」的；就如基督「一次」的死導致復活與「向神活」的生命（4b、9～10a），基督徒既（因信與基督聯合而）有分於復活的生命（4c、5b、8b），也就必須視自己為「向神活」的。[26]如此，本節道出了信徒因為藉信與基督聯合而得的、新的自我認識，而這新的自我認識隱含了道德上的要求；隨後三節（尤其是 12～13 節）就更明白地引出這自我認識的實際結果。[27]

c　不要容讓罪作王（六 12～14）

六 12　「所以，不要容罪在你們必死的身上作王，使你們順從身子的私慾。」

「所以」表示，本節（和下一節）的勸勉道出了上一節所言之「算」的實際結果。這一小段（12～14 節）的結構呈現交叉式排列法，如下：（甲）不要容罪在你們身上作王（12 節）；（乙）不要將肢體獻給罪（13a）；（乙'）要將自己和自己的肢體獻給神（13b）；（甲'）罪必不能作你們的主（14a）。[1]

「不要容罪……作王」原文結構的意思是，「要停止容罪作王」或「要繼續不容罪作王」。[2]保羅大抵無意暗示，羅馬信徒現正

26　Moo I 397, Moo III 380.

27　Schlier 201.「自我認識」即 'self-understanding'（*Selbstverständnis*）。

1　Marcus, 'Paraenesis' 387.（關於「交叉式排列法」，參五 1～八 39 註釋引言註 18。）

2　μὴ + present imperative (βασιλευέτω). 參六 13 註釋註 2 及所屬正文。Moo III 382 n.154 指出，關於禁令中所用的動詞時態之意義，文法學者有不同的意見。

容讓罪繼續在他們生命中作王（參十五 14）；他較可能不是想到讀者的確切情況，而是提出一般性的基督徒生命原則，即是信徒一經認識到自己在神眼中是（因信與基督聯合而與基督一同）向罪死、向神活的（10 節），就「不可再讓罪支配」（現中）——或：就要不斷地不容罪支配——他們「必死的身體」（思高）。[3]

有釋經者對「不要容罪……作王」這譯法提出異議，並對原文提供新穎的解釋。他首先指出，原文所用的是第三人稱命令式語法，其獨特處就是向一個不在場的第三者發出命令（命令通常是以第二人稱向一在場的人〔或多人〕發出）；英文並沒有完全一樣的格式。作者借助於歌羅西書三章十五、十六節來解釋本節：

羅六 12	不要容……作王	罪	在你們必死的身上
西三 15（新譯）	要讓……作主	基督的平安	在你們心裏
西三 16（新譯）	要讓……住	基督的道	在你們心裏

作者認為在後面這兩節，第三人稱的命令式語法都不是直接稱呼人，動詞的主詞是一些「宇宙性的能力」——「基督的平安」、「基督的道」；但這些只是從屬的宇宙性能力，第三人稱的命令式語法其實表達對神的禱告，祈求神在屬地的範疇中彰顯這些能力。照樣，羅馬書本句也是一個禱告，意譯可作：「讓〔願〕神起來，結束罪的統治！」或「讓罪從你們必死之身體的寶座上被拉下來！願神征服它！」保羅引用了庫穆蘭文獻中的《戰爭卷軸》所反映的末世聖戰神學，此神學描寫神在末日要打倒宇宙性的邪惡之力量；他籲請神成就這末世的作為，不是屠殺人間的敵人，而是推翻罪在羅馬讀者身上的統治。作者認為若沒有「在你們必死的身上」這片語，本句近乎禱文的性質會更明顯，不過「你們的」這詞對於把本句視為禱告並不構成難以克服的障礙，因為歌羅西書三章第十五、

3 Cf. Moo I 399, Moo III 381-82 with n. 153; Moo, 'Romans 6:1-14' 219.

十六節也是有「你們的」或「你們」一詞。[4]

可是，這新穎的解釋至少有三個弱點：（一）「基督的平安」（西三 15）是指「基督所賜的和平」（現中），這和平是歌羅西的信徒以一個身體之成員的身分蒙召之目的，因此「基督的平安」若不是等同於信徒中間的和睦關係，也至少包括這個意思。[5]「基督的道理」（西三 16）是「基督〔所傳〕的信息」（現中）或是「〔關於〕基督的信息」。[6] 這就是說，歌羅西書第三章這兩個詞語所指的都不是（如作者所聲稱的）宇宙性的能力。（二）該二節在其文理（12～17 節）中最宜解為勸勉的話，[7] 把它們視為禱告是極不自然的。（三）正因為本句有「在你們必死的身上」這片語，第三人稱的命令式語法其實隱含了第二人稱的命令式語法：「讓罪〔第三人稱〕不在你們必死的身上作王」等於「你們〔第二人稱〕不要讓罪在你們……身上作王」，就如主禱文中「願你的國〔第三人稱〕降臨」隱含了「願你〔第二人稱的命令／祈使式語法〕使你的國降臨」。[8]

「必死的身體」這片語在保羅書信另外只出現一次（八 11），不過這片語所表達的思想實質上亦隱含於「必死」與「不死」之對

4　Marcus, art. cit. 387, 388-89, 392, 394, 389-90 n.14.「宇宙性的能力」原文作 'comic potencies/powers'.

5　Cf. Bruce, *Colossians* 156-57; O'Brien, *Colossians* 204-5.

6　Cf. Bruce, *Colossians* 157 / O'Brien, *Colossians* 206-7（τοῦ Χριστοῦ = 主詞／受詞所有格）。

7　留意：12 節用第二人稱命令式語法的動詞（ἐνδύσασθε）；13b、14a、17b 皆隱含這種動詞（依次為：χαρίζεσθε, ἐνδύσασθε, ποιεῖτε）；多個分詞若不是用作第二人稱命令式語法的動詞，至少也有這種動詞的意義：ἀνεχόμενοι, χαριζόμενοι（13a）；διδάσκοντες, νουθετοῦντες（16a）；ᾄδοντες（16b）；εὐχαριστοῦντες（17c）。

8　參吳羅瑜：《義僕》1.188 所引的猶太人 Qaddish 禱文：「願神使祂的國統治地上」。Hagen（'Romans 6' 364*b*-65*a*）也是質疑 RSV（'Let not sin therefore reign . . . '）的譯法。他認為本句是一項陳述，申明「罪被禁止繼續統治」，而 NEB（'So sin must no longer reign . . . '）較能反映這個意思。但在本節的文理中，'Sin must no longer rule . . . '（TEV）其實意即 'Sin must no longer *be allowed to* rule . . . ', 亦即是 '*You* must no longer let sin rule . . . ' 之意。

比內（林前十五 53、54；參：林後五 4）。[9] 朱維特認為，保羅插入「必死的身體」一詞，免得有人誤以為，信徒既與基督同死，就不用經歷身體的死亡；諾斯底主義相信現今就可享有不朽，這不朽的生命排除未來的肉身死亡。[10] 不過，鑑於此詞在八章十一節再次出現，它可能是已定型的用語，表達身體的必死性質；若是這樣，這詞的後面不必有特別的背景。[11] 像第六節的「身」字一樣，這裏的「身體」被解為已墮落的整個人，或信徒在這世界生存的形狀；[12] 不過，如在該節一樣，「身體」在這裏較可能是指「肉身」（新譯），因為第十三節區別「〔你們〕自己〔＝全人〕」和「你們〔身體上〕的肢體」。[13]

「使你們順從」的原文結構可能是表達目的，但較可能是表達結果：[14] 罪在我們必死的身上作王的結果就是，我們順從這必死之

---

9 L. J. Kreitzer, *DPL* 72*a*. θνητός 在新約只見於保羅書信；除了以上五次外，餘下的一次是在林後四 11。R. Bultmann（*TDNT* 3.21）指出，希臘文獻很早就用這字來描寫人：人是「必死」的，與「不死」（ἀθάνατος）的神祇相對。

10 Jewett, *Anthropological* 294.

11 CEV 的譯法（'After all, your body is bound to die, so don't obey its desires'）將身體的必死性質視為不順從身體的私慾之理由；此譯法與原文的造句法不符，其中的邏輯也不清晰。若按此譯法所提示的路線推理，我們可否這樣說：罪與必死的身體之間的「連接物」是死亡：罪的工價是死亡（六 23），身體是必死的。容罪在我們必死的身上作王，就是加速死亡的來臨！

12 依次見：Cranfield 1.317（〔上〕446）；Moo III 383. Laato（*Paul* 114）解為「主要指……與神搏鬥的整個人」；他對八 10 的「身體」作同樣解釋（116）。

13 Moo, 'Romans 6:1-14' 219（但見上註）。Cf. Murray 1.227. 亦參六 6c～d 註釋第二段。S. Agersnap（as reported in *NTA* §25[1981]-179）建議將 ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι 譯為 'on the strength of (or, by virtue of) your mortal body'.

14 依次見（例如）：（1）活泉 102；（2）Cranfield 1.317（〔上〕447）；Moo I 400-1, Moo III 383; Morris 257 n.58; Porter 200. 原文結構為 εἰς τό + infinitive (ὑπακούειν). Wallace 592 n.7 指出，有兩種表達結果的不限定詞：一種是表達由主導動詞（'the controlling verb'）在時間次序上實在引致的結果；另一種是表達主導動詞實際作成之事的含義或意義，所表達的幾乎是一種解釋性的意思，可以用「主導動詞的意思即是……」或「當我〔如此〕說時，我的意思是……」作註解。他

身體的私慾。[15] 若把「使你們順從身子的私慾」解為罪的力量行使其主權的方式，[16] 得出的意思基本上與把它視為表達結果並無分別。

若把「身體」解為代表整個人，「身子的私慾」便可包括悖逆神之「己」的一切欲望。[17] 但即使（如上文）把「身體」解為「肉身」（新譯），「身子的私慾」仍然不必侷限於通常所謂的「身體的肉慾」（當代）或「情慾」（思高），因為人的身體是人行事和表達自己的媒介，因此「身子的私慾」可包括一切藉著身體表達出來的慾念。試以加拉太書五章十九至二十一節所列的十五項罪行說明：[18] 性關係方面的罪（＝第一類，即第一至三項）和嗜慾無度之罪（＝第四類，即第十四、十五兩項）顯然是以身體去犯的罪；偏離正道的宗教活動（＝ 第二類，即第四、五兩項）和人際關係方面的罪（＝第三類，即第六至十三各項）從某角度看可說是精神或靈性方面的罪，是沒有肉身的靈也可以犯的。但至少就人的實際情況而論，這些罪仍是透過身體的行動表達出來，尤其因為保羅把這些罪行放在對教會之勸勉的文理中（參：加五 13～15、26），因此當保羅提到那些似乎是「抽象」的罪時（如「仇恨、爭競、忌恨、……自私

認為本節的原文結構屬後一種用法，另一例子是來十一 8。但本節所用的並不只是簡單的不定詞（如來十一 8 的 ἐξελθεῖν），而是一介詞片語；至於來十一 8 的不定詞，可參《來》2.260 註 7。

15　一些古卷以 αὐτῇ（指「罪」）取代 αὐτοῦ, 這可能是受了 ἁμαρτία 在隨後數節重複出現的影響所致；另一些古卷則合併較早的兩種說法，並加上 ἐν 字，從而得出 αὐτῇ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ 此說法，意即 '[obey] it [sin] in its [the body's] desires'（R. L. Omanson〔同六 8 註釋註 4〕；cf. Metzger 513）。Stanley（'Interest' 248）根據 ἐπιθυμίαις 這字（參：創三 6），認為這裏如在羅馬書七章，創三 1 及下所述人受試探的情景，影響了保羅思想的表達方式；但此說並無說服力。關於 ἐπιθυμία 在保羅書信的用法，詳參《羅》1.303 註 9。

16　Schlier 202.

17　Cranfield, 同上面註 14；Moo III 383. 參上面註 12 所屬正文。

18　詳參《真理》332-38；Fung, *Galatians* 253-61（留意 254 的圖表）。

〔新譯，第十項〕、……嫉妒」），他所關注的可能不是這些所謂抽象的罪本身，而是這些罪的具體表顯（第六、第九至十三項原文皆為複數）；「拜偶像、行邪術〔新譯〕、……發脾氣〔自譯，第九項〕、……紛爭、結派〔新譯，第十二項〕」也都是牽涉身體的活動。

六 13 「也不要將你們的肢體獻給罪作不義的器具；倒要像從死裏復活的人，將自己獻給　神，並將肢體作義的器具獻給　神。」

「也不要」與上一節的「不要」對應；本節與上一節平行，但在內容上更為具體。[1]「不要……獻」的意思是「不要繼續……獻」，或「不斷避免……獻」。[2]「獻」字在這裏完全沒有獻上為祭的意味，而是籠統的「〔將使用權〕交與」（思高）之意。[3]「肢體」原文所指的不僅是稱為「四肢」的手和腳（林前十二 15），也不僅是身體上的器官，如耳、眼（16 節）、鼻（17b）等，而是「身體的任何部份」（現中），[4]在此可引申為人一切天賦的才能。[5]

「器具」原文的另一譯法是「武器」（思高）。本章多次提到奴僕的服役（6、16、17、18、19、20、22 節），這一點支持前一種譯法。奴隸的肢體和能力是主人的「工具」（現中），這個思想也

1　Käsemann 176. J. Horst（*TDNT* 4.561）留意到「你們」（11 節）、「身體」（12 節）、「肢體」（13 節）這種越來越具體的進程。Hagen（'Romans 6' 364*a*, 366*b*）認為本節（和 19 節）非屬保羅原著，而是編者加上的註解。但此說的理由（364*b*-65*a* 提出三點）不夠充分（cf. Fitzmyer II 447; Dunn 1.336）。參六 19a 註釋註 5。

2　Cf. Moo III 384. μηδέ + παριστάνετε (present imperative = 'do not go on presenting' (NASB). 參六 12 註釋註 2 及所屬正文該段。

3　παριστάνετε = 'place at the disposal [of]' (Käsemann 177; cf. B. Reicke, *TDNT* 5.839).

4　Cf. BAGD 501 (s.v. μέλος, 1); LN 8.9.

5　Cf. Barrett 119; Cranfield 1.317-18（〔上〕447）；Black 90; Käsemann 171; Byrne 198; Moo III 384. τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα 是 'predicate-complement structure' 的一個例子（Porter 294; 參六 11 註釋註 6 末）。

是很自然的。[6] 另一方面，用以支持「武器」這譯法的理由包括：（一）原文在新約出現的另四次（保羅書信佔了三次），其一貫的意思都是「兵器」（十三 12；林後六 7，十 4；太十八 3）；這也是此詞在古典希臘文最顯著的意思。（二）雖然文理並無明白地提到戰爭，但「兵器」的意思仍然與文理相符，文理甚或肯定支持這個意思：罪被擬人化成一位「王」（12 節），他發薪給他的士兵（23 節）。[7] 筆者認為，第二十三節的「工價」較可能是指發給奴隸的工資；不過，本節最接近的文理（12 節）將罪擬人化成一位王，奴役的比喻則在第六節提出後要到下一段（15～23 節）才獲得發揮；此外還有第一點理由；因此，比較之下，支持「兵器」的理由似乎較強。在「不義的武器」這片語內，「不義的」並非形容這些兵器的性質；也不是指這些兵器是由不義所擁有；而是指出這些兵器的用途和目的，即是為了不義之目的，「給罪……用來做不義的事」（當代）。[8]

上半節「不要把你們的肢體交與罪惡，作不義的武器」（思

6　So Cranfield 1.318（〔上〕448）。本註釋所參考的所有英譯本皆採此譯法。Cf. Byrne 198; LN 6.3; *EDNT* 2.524*a*; Morris 258 n.62; BAGD 575 (s.v. ὅπλον, 1)（留意這辭典同時承認，另外那個譯法也是可能的）。

7　這些理由依次見：Marcus, 'Paraenesis' 392 n.29 (with reference to LSJ 1240); Hendriksen 1.202-3. 後者提出另一點：（1）以士兵的圖像喻信徒的生活是典型的保羅用法（例如：弗六 11～17；帖前五 8；提後二 3～4）；cf. A. Oepke, *TDNT* 5.294: 為基督服兵役是所有受洗者的責任。Schlier 203 提出的理由是：（2）罪自然不是用「工具」而是用「武器」取得其主權的。筆者認為這兩點不是很有力的理據。解為「武器」的釋經者還包括：SH 161; Barclay 86, 87; Kuss 383; Michel 209; Käsemann 177; Dunn 1.337; Moo III 384 n.167; A. Oepke, *TDNT* 5.294; Tannehill, *Dying* 15-16.

8　I.e., ἀδικίας = not（1）a 'genitive of quality' (SH 161; Kuss 383; Michel 209 n.25; A. Oepke, *TDNT* 5.294; Kertelge, *Rechtfertigung* 267 n.80); nor（2）a 'genitive of author' (G. Schrenk, *TDNT* 1.155-56) or 'possessive' genitive (Marcus, art. cit. 394; J. Horst, *TDNT* 4.561); but（3）an 'objective' genitive (Moo I 402, Moo III 385 n.170; Moo, 'Romans 6:1-14' 220) or 'a genitive of purpose'（Cranfield 1.318;〔上〕448）。關於 ἀδικία 一字，可參《羅》1.283 註 1 及所屬正文該段。

高）是消極的講法；若下半節積極的講法只是，「但該……將你們的肢體獻於天主，當作正義的武器」（思高），上下兩半便構成工整的平行。保羅卻在「你們的肢體」之前插入「像從死裏復活的人，將自己獻給神，並且」等字，使正面的講法變成一種雙重的形式：「把自己獻給上帝，並且把你們的肢體獻給上帝」（新譯）。這現象最可能的解釋就是，保羅要在這裏重提讀者已獲得新生命的事實（11b）；若把「像從死裏復活的人」放在「你們的肢體」或「（獻）於天主，當作正義的武器」之後，都會使句子變得笨拙不雅；反正一加上「像從死裏復活的人」這個意思，便不能保存上半節和下半節工整的平行，因此較宜引入與「你們的肢體」同等的「你們」一詞，然後將「像從死裏復活的人」連於該詞；[9] 在這過程中，「給神」二字也被重複了。

下半節命令式語法的「獻」字原文為過去不定時時態（有別於上半節「獻」字的現在時態），這時態的意義有多種解釋：（一）上半節現在時態的「獻」字籠統地說的，下半節過去不定時時態的「獻」字把它具體化。[10]（二）「前面的現在時．命令語氣要求終止某個行為，這個過去不定時．命令語氣要求馬上採取一項新的活動，以表示與過去決裂」；「現在就作，並且作得徹底」。[11]（三）「以一次的決定性行動，一次堅決的努力，獻上〔自己〕」。[12]（四）這時態表示「一次就完成」，「要一次就永遠的將肢體獻給義，就是獻給神」。[13]（五）「立即以一次而永遠的行動，將自己交

---

9 Cranfield 1.318（〔上〕448-49）。雖然 Hagen 認為本節是不屬保羅原著的註解（見上面註 1），但是他同樣看出，本節是簡單的平行句法，因保羅要暗指 11 節而被擴充（art. cit. 367 n.6 [continued]）。

10 Wilckens 2.20.

11 依次引自：精華 484；活泉 103。Schlier 203 解為要立即採取行動。

12 SH 161.

13 鮑 1.207、208。（本節只說「獻給神」，並無提到「獻給義」；「將肢體獻給義」這詞語似乎是

給神任祂使用。」[14]（六）這時態表示「全心和完全的委身」：「你們要一次而永遠的將自己獻給神」。[15]（七）這時態不一定有「一次而永遠」之意，它大抵表示「刻意和決定性的委身」。[16]（八）這時態表示行動的開始（該行動並非一刻就完成的）：你們要停止把自己獻給罪，要開始將自己獻給神。[17]（九）除了開始行動之意，這時態可能亦有點強調該行動決定性的性質或其迫切性。[18]（十）這時態並無特別的意思，只是發出採取有關行動的命令，至於這行動維持多久、是否迫切、要否重複等因素，則完全不在考慮之列。[19] 配合著上文對第四節也是過去不定時時態的「行」（呂譯）字的解釋，筆者認為這裏的第八解釋最可取。

信徒要將自己獻給神，「像從死人中起來而活著」（呂譯）。「像」字 [20] 的意思不是「彷彿是……似的（其實不然）」，[21] 而是「因你們（實在）是」。[22] 這話所指的是信徒因與基督聯合而（在

得自 19 節。）「一次就永遠」英文的講法是 'once and for all': cf. MHT 1.129-30; Kuss 383-84; Murray 1.228; Hendriksen 1.202; Robinson 73; Edwards 165.

14 Wuest, 'Romans Six' 48.

15 Morris 258.

16 Dunn 1.338; endorsed by Stott 181.

17 I.e., παραστήσατε = ingressive aorist: Wallace 720; BDF §337(1); MHT 3.76; Fitzmyer II 446; Cranfield 1.318 (cf. 305)（〔上〕448，參 429）；Moo, 'Romans 6:1-14' 220（但參註 18、19）。關於過去不定時時態的這種用法，參六 4b～c 註釋註 21。

18 Moo I 402（參上註及下註）。

19 Moo III 385.

20 ὡσεί, 在保羅書信出現僅此一次。

21 *Pace* BDF §425(3): ὡσεί = 'as if'. Byrne 198 譯為 'as though', 但他認為 'as if' / 'as though' 不一定有假裝的含義。

22 I.e., ὡσεί = not 'as if you were' but 'being, as you are'（Cranfield 1.318;〔上〕449）。Cf. Kuss 384; Schlier 203-4 ('als solche, die . . . '); Moo III 385 n.177. 參 ὡς 在帖後三 15a（ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε）、15b（νουθετεῖτε ὡς ἀδελφόν）兩次不同的意思（見《帖後》364、366）；羅六 13 的 ὡσεί 與 ὡς 在帖後三 15b（不是 15a）的意思相同。

法律意義上）被神視為與基督一同復活了；[23] 因此，他們就當按照這個身分將自己獻給神。巴列特則認為，「像」字也許同時包含上述的兩個意思：在某意義上，保羅的讀者已從死裏復活，否則吩咐他們離棄罪惡、向神而活是無用的；在另一意義上，他們仍然等待從死裏復活，若他們真的已在末日復活，便毋須如此吩咐他們。[24] 但是按此解釋，保羅呼籲的根據仍是「在某意義上，保羅的讀者已從死裏復活」的事實；「某意義」（按筆者的理解）就是上文所說的法律意義。

又有釋經者認為，「有如從死者中復活的人」（思高）這話並不是「復活」的語言的回響：「從死者中」這片語若是與動詞「復活」（如在四 24）或「領上來」（如在十 7；來十三 20）[25] 連著使用，其意思必定是「從死人〔當〕中」（呂譯）；但本節並沒有使用這些動詞，因此，這片語的意思必然是有點像「（離開）死人（的狀態）」；那些「死人」不是他們已離開的另一群人，而是在他們先前狀態中的自己。[26] 可能對此說有利的一點是，至少按賴福特的解釋，「從死裏復活」的原文片語是一普通的古典用語，意即「在死了之後而活著」。[27] 另一方面，筆者對此說有以下觀察：（一）「從死者中」這片語在保羅書信裏不是與動詞「復活」或「領上來」連著使用的（除本節外）另有四次：一次與名詞「復活」連著使用（腓三 11；參：彼前一 3〔後者用同字根的複合名詞〕），故其意思顯然是「從死人中」（新譯）；另一次（西一 18）與名詞「首生者」（思高）連著使用，指基督是「死人中首先

23 Cranfield, 'Romans 6:1-14' 41*b*.

24 Barrett 119-20. Cf. De Boer 172.

25 原文依次為：ἐγείρω, ἀναφέρω. 參《羅》1.645 註 14 末句。

26 Wedderburn, 'Romans 6' (1987) 44-45; cf. idem, 'Romans 6' (1983) 339.（1983 文說：'it [the phrase] *may* mean . . .', 1987 文說：'it *must* mean . . .'〔斜體皆為筆者所加〕）。

27 Lightfoot 297: ἐκ νεκρῶν ζῶντας = 'alive, after being dead'; cf. Dunn 1.338.

復生的」（新譯；參：啟一5）；還有一次（羅十一15）與名詞「生命」連著使用，「生命從死人中活起來」（呂譯）所指的也許是最後的復活。[28] 餘下的一次是形容受洗者要「從死人中起來」（弗五14，現中）；只有這一次，此片語才由文理清楚表明是指靈性上的復活；[29] 而即使是這一次，片語本身仍是「從〔活在罪與黑暗中的〕死人中」之意。由此看來，討論中的片語在本節大可以保持其（在保羅書信裏似乎是）一貫的「從死人中」的意思。（二）即使將討論中的片語解為「（離開）死人（的狀態）」，我們若問「是如何離開這狀態的呢？」，其答案仍然是，「藉著因信與基督聯合，從而經歷了從舊紀元與舊生命到新紀元與新生命的過渡」。鑑於「信徒藉信心和洗禮已與基督一同復活」這思想是隱含於本段之內的（3～4 節、5b、11b），[30] 本節的「從死人中」可合理地解為暗指基督的復活；而信徒是因與基督聯合而（在法律意義上）被神視為與基督一同復活了。

在本節的末後一句，與首句的「不義的武器」相對的是「正義的武器」（思高），即是以「義」為目的之兵器。[31] 相對於首句的「罪」和「不義」（以及 19 節的「不潔」、「不法」），「義」在這裏（如在 16、18、19、20 節）是指倫理意義上的「正直」，即是與神的意旨一致。[32] 穆爾認為最後的「給神」二字可能應連於

---

28 Cf., e.g., Cranfield 2.562-63.

29 Cf. Bruce, *Colossians* 376; Lincoln, *Ephesians* 332.（後者將羅六 13 解為指從罪的死亡中起來。）

30 參六 4b～c 註釋第五段（＝倒數第二段），六 5b 註釋末後二段，六 11 註釋第三、六兩段。

31 Cf. Moo III 386 n.181; NEB: 'as instruments for doing right'. Reumann（*Righteousness* 81-82 [§146]）則解為「從神的義而來（以及為神的義）的兵器」。

32 依次見：Bultmann, 'ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ' 13 n.2; Ridderbos, *Paul* 260. Cf. Thayer 149 (s.v. 1 b); Barrett 119; Moo III 386 n.182; G. Schrenk, *TDNT* 2.210. 最後一位作者（209-10）認為，「法庭裁判式之義」的思想在這裏輕易地轉為「義乃克勝罪惡之能力」的思想；但 Ridderbos（op. cit. 260 n.13）正確地指出，後者不是來自前者，其背景乃是舊約「義」字（צְדָקָה）的用法。

「義」字而不是連於（在原文）與此二字相距甚遠的動詞「獻」字，意即「義」是服事神的；[33]不過，末句與首句十分工整的平行[34]支持中英譯本的理解，即「給神」是指「獻」的對象。

本節明確的三重勸勉（「不要……倒要……並」）足以證明，成聖之道不是被動而是主動的。如巴刻所言，基督徒的座右銘不應為「放手，讓神（去作）」，而是「信靠神，開步走！」[35]

六 14 「罪必不能作你們的主；因你們不在律法之下，乃在恩典之下。」

保羅告訴讀者，他在上兩節的勸勉是可行的，「〔因為〕[1]罪必不能作你們的主」。（一）有釋經者認為，這句話只是第十二節「不要容罪在你們必死的身上作王」的「換一種講法」：「十二節是勸告，本節則是斷言。**如果**信徒揀選神，不容罪作王的話，使徒就斷定：『罪必不能作你們的主。』」[2]但「因為」一詞表示，本句是使第十二、十三節所談之事成為可能的客觀基礎，不是履行了該二節之條件的結果。[3]（二）另一些釋經者將原文的未來時態直說式

---

33 Moo I 403. Cf. Moo III 386 n.180.

34 比較：

μηδὲ παριστάνετε	τὰ μέλη ὑμῶν	ὅπλα ἀδικίας	τῇ ἁμαρτίᾳ
ἀλλὰ παραστήσατε . . .	τὰ μέλη ὑμῶν	ὅπλα δικαιοσύνης	τῷ θεῷ

35 Packer, *Spirit* 157: '. . . should not be "Let go and let God" but "Trust God and get going!"'（中譯本〔巴刻：《聖靈》166〕的譯法——「……不該是『隨遇而安，任神工作』，反該是『信靠神，不斷前進！』」——看來是誤解了 'let go' 和 'get going' 的意思，亦可能是因誤解了前者而對 'let God' 的理解不夠準確。'Let go' = 'release one's hold'; 'get going' = 'make a beginning, a start': W. Freeman, *A Concise Dictionary of English Idioms* [2nd ed.; London 1952] 155, 113.）參《腓》276-77 第（一）點。

1 原文有 γάρ 字。英譯本多把它譯出來（例如 NIV/NEB: 'For/for'）；中譯本則從略，原因不詳。

2 陳終道 144；參呂譯：「罪**就**不能做主……」（楷體皆為筆者所加）。

3 鮑 1.208 一面正確地解釋了為何在此有「因為」一詞，另一面卻認為「在這句話中把『因為』略去更好」；筆者沒有被他第二論點的理據說服。

語法，視為現在時態命令式語法（如12a）的另一選擇；前者在舊約的法律語言裏被用來表達絕對的命令（正面的）和禁令（負面的），而我們可假定保羅熟悉這種用法。[4]可是按此解釋，本句變成第十二節軟弱無力的重複語，「因為」一詞亦變成不得其所。[5]（三）鑑於這裏的「因為」一詞，本句最宜解為一項應許：[6]「罪惡〔將〕不再統治你們」（金譯）並非只是信徒復活時才發生的事；就是在現今，罪也不再能轄制信徒，因為他們有了新的主人，就是基督（參七4，十四9）。[7]不過，至少從字面看來，保羅提出來支持信徒得以脫離罪之轄制的，是另一個原因。

這原因就是：「你們不是在律法之下，而是在恩典之下」（新譯）。這話（尤其是前半部分）有多種解釋並引起了很多討論，特別是因它涉及基督徒與律法之關係（或應說保羅如何看這關係）的問題。以下是一些例子。（一）有釋經者認為：猶太人的律法吩咐人生育，因而直接和必然地挑動情慾；基督徒卻不是在此律法之下，即是沒有生育的義務，因此基督徒有自由將「性」從他的身上挪走，得以脫離有罪的情慾之轄制，因而得以脫離罪。[8]這解釋與作者對第六節「罪身」的解釋同出一轍，但是同樣沒有說服力。[9]

4　Hagen, 'Romans 6' 364*b*. Cf. Fitzmyer I 848*b*-49*a* (§66); Fitzmyer II 447; CEV ('Don't let sin . . . '), TEV ('Sin must not . . . '); 現中（「你們不可……」）；思高（「罪惡不應……」）。但 BDF §362 指出，上述的舊約用法對新約用法的影響不大。

5　Cranfield 1.319（〔上〕449）。

6　So, e.g., Dunn 1.339, Moo I 404. Murray 1.228 認為動詞的未來時態表達肯定之意。

7　Cf. Lyall, 'Metaphors' 87; Moo III 387; Cranfield 1.319（〔上〕449-50；活泉 103）。Moule（'Jesus' 49）將本句解為「罪必不能向你們發號施令（即是你們將有能力遵守律法）」；此解釋欠說服力。

8　Boyarin, *Paul* 169.（鄺炳釗〔《創世記》1.149-50〕指出，創一28原是祝福多過命令；即使視為命令，也不適用於今天。因此，不可以單用創一28反對節育。）

9　參六6c～d註釋註2及所屬正文。Kaye 111 建議將「律法」視為「律法的行為」之縮寫，儘管後者的縮寫通常是「行為」（如在四2、6，九12〔原文〕、32，十一6）而非「律法」；這裏的

（二）瓦特遜說，當保羅「宣告讀者脫離了律法（六 14～15，七 1～6）時，他的意思是他們脫離了那行律法的猶太群體，即是和這群體分開了」。但是為甚麼基督徒與猶太群體分開，就能產生「罪必不能作〔他〕們的主」（14a）這麼重要的效果呢？作者所暗示的答案是：律法在猶太群體中產生災難性的效果，即是強化罪的統治；因此，基督徒既已脫離行律法的猶太團體，罪就不能作他們的主了。[10] 再一次，此解釋與作者的主要立論同出一轍，[11] 但是同樣難以令人信服。

（三）按諾克斯的理解，「不在律法之下」也許包括三方面的意思：（1）對信徒來說，律法的一切命令如今皆已失效，不再有約束力；（2）信徒因著聖靈的能力，如今能夠成全律法，因而不覺得律法的限制和要求（是個重擔）；（3）信徒如今不用倚靠守律法來蒙神悅納。但他認為若是這樣，第一、二兩個意思基本上是未來的，因此說「我們將不在律法之下」較為正確；只有第三個意思才容許嚴格的現在時態（經文用的就是這時態）。這就是說，我們不是（即現在就不是）在律法之下的惟一意思就是，我們蒙神悅納並非有賴於我們順從律法，而是有賴於我們信靠基督。[12] 這等於說，「律法」是指「律法作為稱義的途徑」。但此解釋與原文所用介系詞「之下」的意思不符（見下文）。[13]

縮寫法可能表示，保羅已想到他將要在第七章討論的問題，即律法對基督徒有何地位。可是，雖然「不在律法之下」可以有「不必倚靠律法（所要求）的行為」之含義，「律法」卻不能視為「律法的行為」之縮寫，因為「不在律法的行為之下」這講法不通。

10 Watson, *Paul* 149.

11 參《羅》1.97-98（二）。

12 Knox 481. Knox（*Life* 59-60）將「律法」解為不是舊約的猶太人律法，而是「律法這東西」（'the law as such'），即是「神要求我們有某些態度和行為」。但 νόμος 上次出現時是指摩西的律法（參五 20a 註釋第二段），並無跡象表示它在本節的意思有所改變。

13 第（五）解釋之下第三段第（1）點。

（四）「在律法之下」是指生活在律法的咒詛，即是死亡的刑罰之下；這咒詛因以色列的不順從臨到他們。信徒「不在律法之下」意即他們不再活在那舊紀元中，在其中，律法對不順從者宣告死亡的咒詛。[14] 但是「律法的咒詛」這個思想很難在本節的文理中找到支持。[15]

（五）保羅在這裏不是籠統地想到律法，而是特別想到律法定罪人之罪，「在律法之下」意即在律法的定罪下。用以支持此說的理由有三點：（1）「在神的定罪之下」是「在恩典之下」自然的相反詞。（2）八章一節（「既然如此」〔呂譯〕）引出了七章一至六節的要旨（七 7～25 是附帶說明），即信徒已脫離了律法的定罪，而本句（六 14b）與七章一至六節有密切的關係。（3）此解釋符合文理，因為「我們已脫離神的定罪，如今是祂的恩寵的對象」這種保證，確能支持「罪必不能作你們的主」這個應許：那些曉得自己已脫離神的定罪的人，就有新的力量和勇氣去抗拒罪的暴虐統治。除了這個主要意思外（即「律法」是指律法的定罪），「在律法之下」也許還可能包含「以遵行律法為賺取在神面前義者地位之途徑」的思想；「在律法之下」與「在恩典〔即是神白白的、人所不配的恩惠〕之下」的對比支持這個意思。[16]

---

14 Thielman, 'Romans 5-8' 186.

15 「律法的咒詛」這獨特詞語在保羅書信裏只見於加三 10～13 一段；cf. R. Y. K. Fung, *DPL* 199-200 (§2). 參下註。

16 Cranfield 1.320（〔上〕451），2.853; Cranfield, 'Old Testament Law' 54-55. 活泉 104 完全接納此解釋。Cranfield 在其較早期（1964）的文章中這樣說：保羅的意思「不是律法對他的讀者不再有任何權柄，而是他們已獲釋脫離律法的定罪和咒詛（參：羅八 1），以及脫離藉律法之行為稱義這種枉然的尋索」（'Paul and the Law' 158）。留意在其註釋（及本註開首所引的文章）中，「和咒詛」等字已被刪去（參上註），以律法為稱義之途的思想亦被貶到從屬的地位（Cranfield 1.320;〔上〕451：「或許可能」）。Stott 191 則認為「不在律法之下」在本節（律法與恩典對比）是指稱義之法，在加五 18（律法與聖靈對比）才是指成聖之道。

此說的主要和次要論點都受到質疑。**次要**的論點[17]並不為文理所支持，因為「在律法之下」是一種情況，而獲釋脫離這種情況（「在律法上……死了」）之法，乃是藉著基督之死所成就的救贖（七4）；可見「在律法之下」是一客觀情況，與任何人對律法的態度或理解無關。若「律法」所指的僅是對律法的誤解（神的律法被扭曲為人冀望藉以稱義的途徑），則為何要用基督受死、信徒與基督同死這麼激烈的方法來消除這誤解呢？神若賜下關於律法的真義之啟示不就足夠了嗎？況且，保羅並不用「律法」一詞表達「律法主義」的意思。[18]

至於討論中之解釋的**主要**論點——「律法」指「律法的定罪」——以下兩點值得留意：（1）除了本節和下一節，「在律法之下」的原文片語在保羅書信另外出現九次，全部是指「受制於律法／摩西律法之統治」的客觀狀況（林前九 20〔四次〕；加三 23，四 4、5、21，五 18），其中有幾次顯然不可能包含定罪之意（加四 4，五 18；林前九 20）。[19]（2）羅馬書本章的主要關注點不是脫離罪的刑

17 與此論點相類的是 Moule（'Obligation' 397）的看法：他把這裏的「律法」解為「律法主義」，即是人高傲和隨意地選擇以律法為人之雄心大志的對象，為人之成就的一個體制（'law . . . as a system of human achievement'）。

18 Moo, 'Law of Moses' 211; 'Fulfillment' 365. Cranfield 2.853 指出，保羅當日的希臘文並沒有一組字彙，是和我們今天所說的「律法主義」、「律法主義者」、「律法主義式／虔守律法的」（'legal-ism', 'legalist', 'legalistic'）等詞相對應的；因此，作者認為我們總要嚴肅地考慮這個可能，就是當保羅看似為貶抑律法的地位時，他其實是針對「律法主義」對律法的誤解。不過，Moo（'Legal-ism' 86）質疑此說，其理由是：雖然希臘文沒有表達「律法主義」等詞的單字，卻不乏表達律法主義之觀念的其他方式。例如，保羅自己就用了 ἐξ ἔργων νόμου（三 20；加二 16〔三次〕，三 2、5、10）、ἐν τῷ νόμῳ（加三 11）、ἐκ [τοῦ] νόμου（羅四 14，十 5；加三 21；腓三 9）等介詞片語來表達這觀念（即這觀念是在整個片語裏，不是在「律法」一詞本身內）。可見保羅並無必要將「律法」一詞用在「律法主義」的意思上；而且，保羅從沒有清楚表示他是把「律法」一詞用於「律法主義」的意思上。因此，Cranfield 的假設值得置疑。

19 Cf. Moo I 406, Moo III 389 n.194. 原文片語為 ὑπὸ νόμον.

罰，而是脫離罪的權勢；「罪必不能作你們的主」這應許若要實現在信徒身上，則他們需要多過不定罪、罪得赦免、得稱為義的恩典。雖然主張第五解釋的葛嵐斐認為，把「律法」解為「律法的定罪」符合文理（指 14a），但另一個解釋更符合文理，理由如下：第一，上次提到律法是在五章二十節上半；在該處律法被描寫成挑動人的罪。既然律法在歷史上的功用是增加過犯，我們可預期「不在律法之下」所描寫的是沒有「律法挑動罪」的一種狀況。第二，第十五節的問題──「……不在律法之下，就可以犯罪嗎？」──強而有力地提示，第十四節的「不在律法之下」不是僅指信徒生命開首的因信稱義，而是指基督徒生命的進程。如果，按第十五節那個問題背後的錯誤假設，我們脫離了律法的結果就是我們可以犯罪，則「不在律法之下」最自然的意思就是脫離了律法的條例。因此，「律法」是指律法作為信徒生活的指引，而「不在律法之下」意即信徒不是生活在律法的「政權」底下，不是受制於律法。[20]

（六）一些釋經者強調：「道德律乃是神特性的一個表示，因此是永久的，不可改變的。它不可能被撤銷；……道德律告訴基督徒什麼是對（能討神喜悅），什麼是錯（令神不悅）。在此意義上，基督徒仍保持在律法之下」；對保羅來說，脫離律法的意思並不是脫離律法的道德要求。[21] 史銳拿認為，「不在律法之下」是指摩西之約對信徒並無約束力；這是從救恩歷史的角度說話。不過，保羅區別禮儀律法和道德律法：摩西之約對信徒失效，意味著將猶太人和外邦人隔開的那些律例（如割禮、安息日、有關食物的條例）同時被廢除了，但是摩西律法所含普世性的道德規範，仍是信

20　上述理由見：Bruce, 'Law of Moses' 266; *Paul* 192; Moo, 'Law of Moses' 211; 'Fulfillment' 365-66; Räisänen, *Law* 47. Cf. Westerholm, *Law* 109:「在律法之下」的基本意思似乎是，「受摩西法典的要求約束並受它〔此法典〕制裁」。

21　依次見：魏司道 221-22（引句出處）；Mohrlang, *Matthew* 39, 41（但參下面註 29）。

徒所當依循的。信徒因信賴聖靈的能力，可以遵守舊約律法之道德規範。[22]

這種解釋至少有三個弱點：第一，「我們不在律法之下（這不是說，我們不在律法的道德要求底下），就可以犯罪嗎？」這話並不合乎邏輯；因為，如果「我們不在律法之下」的含義是「我們仍在律法的道德要求下」，那麼，「我們不在律法之下，就可以犯罪嗎？」等於「我們在律法的道德要求下，就可以犯罪嗎？」，而這問題是荒謬的。第二，此解釋與保羅在下文的論證之性質不符。保羅對「我們在恩典之下，不在律法之下，就可以犯罪嗎？」（六15）這問題的回答，並不包括一項提醒，就是基督徒仍在律法的管制之下。雖然這是從緘默辯證，此理據仍然不容忽視；因為，如果不在律法之下並不包括律法的道德律例，則保羅不應隻字不提的讓這麼重要的限制輕輕溜過，而應清楚的說明這一點。[23] 第三，聖經從沒有像傳統改革宗那樣，清楚地把律法分為「道德律」、「民法」和「禮儀律」三部分；事實上，新約學者大都堅持一點，就是猶太教和早期基督教都沒有作這類區別，而是將律法視為一個單元、一個整體，如加拉太書五章三節、雅各書二章八至十一節等經文所見證的。[24] 換句話說，並無證據顯示，一世紀的猶太人將律法根本上分為不同部分，以致某些部分可被視為「可自由選擇」或「暫時性」的；而提供證據的責任，是落在那些認為「律法」是指

22 Cf. Schreiner, 'Abolition' 55-65 (here 55-56, 57, 59).

23 Cf. Moo, 'Fulfillment' 366（這理由原是作者用來反駁第五解釋的）。

24 Cf. Moo, 'Response to VanGemeren' 85; 'Legalism' 84-85; Snodgrass, 'Spheres' 94. Bruce（'Law of Moses' 266; *Paul* 192-93）強調，基督所結束的是禮儀律法而非道德律法，這種區別並不是保羅本身所作的，在解釋保羅的思想上並無地位。林前七 19 似乎暗示道德律法（「守神的誡命」）與禮儀律法（「受割禮……不受割禮」）的對比（so Fung, *Galatians* 114），但「神的誡命」所指的可能不是摩西律法的命令，而是基督徒信仰之倫理命令（so Fee, *Corinthians* 313; cf. Davies, 'Law' 9）。

少過舊約律法整體之釋經者的肩頭上。[25]

誠然，在耶穌的教訓中似有這種區分的跡象，例如：祂確認「要孝敬父母」這條誡命（可七9～13），卻撤銷了有關不潔之食物的條例（14～19節）；祂強調「律法上更重的事」（太二十三23），又像舊約的先知把焦點放在內心的順服（可七6～7）。不過，耶穌當日的猶太教沒有道德律法／禮儀律法這種區分，如果此區分在耶穌對舊約律法之評估上有基本的重要性，則祂理應將此區分表達得更清楚；不但如此，耶穌所說不同的有關律法的話，不能以這種整齊的「道德律法／禮儀律法」之區別分類。[26] 穆爾的結論是：律法**基本上**是一個不能分開的整體，儘管耶穌及其他人（福音書作者）可以為了實際的目的而特別提出律法較重要的部分。[27] 例如，耶穌在援引先知的話（彌六8）在律法之內建立優次（「那更重的事」）之餘，仍沒有抹殺律法是**一個**整體的事實（「那也是不可不行的」）。[28] 基於以上兩段的討論，筆者認為第六解釋是有疑問的。

上面對第五解釋的評估，已同時提及筆者認為是正確的解釋，即（七）「不在律法之下」意即信徒已脫離了律法的紀元，不是生活在律法的「政權」底下，不是受制於律法。這個觀念十分符合羅馬書六至八章的文脈；保羅一貫地使用奴役、自由、所屬權的轉移等比喻，來描寫信徒的狀況：他們因藉信與基督聯合而向罪死了，如今向神活著（六1～11）；他們已獲釋**脫離罪**，成為神及義的奴僕（六15～23）；他們已藉著與基督同死而向律法死了，就**脫離**了律

25 Cf. Moo, 'Response to Kaiser' 224-25; 'Response to Bahnsen' 167.

26 以上取自 D. J. Moo, *DJG* 454*b*.

27 Moo, 'Response to Kaiser' 224 n.2. Moo（*DJG* 460*a*）指出，馬可獨有的一些資料（二27，七19，十二33）提示有此可能，就是馬可對「禮儀律法」之被取代特別有興趣。

28 Cf. D. J. Moo, *DJG* 453*b*, 459*a*. 關於太五18，九13，依次見同文 458*a*, 452*b*.

法而歸於基督（七 1～6）；他們又獲釋脫離肉體的領域，被放在聖靈的領域中（七5～6，八9）。在這樣的文理中，「不在律法之下，乃在恩典之下」同樣是描寫信徒脫離了律法的「政權」，被放在恩典的統治之下（參五21）。[29]

「恩典」是人不用賺取也不能賺取的、神白白施予的恩寵（參四4、16）；文理提示，「恩典」在這裏特別是指神在基督裏的救贖恩典（參三24，五2、15、17、20、21），這救贖恩典包括把聖靈賜給信徒（五5），這聖靈賜予人新生（七6），使人脫離罪惡與死亡（八2），又賜信徒克勝罪惡的力量（八13），並使他們履行律法的公義要求（八4）。本句與加拉太書五章十八節平行，支持「恩典」包括賜予聖靈這個看法：

羅六14	你們不在律法之下	乃在恩典之下
加五18	你們……就不在律法之下	若被聖靈引導[30]

如第八章所清楚顯示的，「聖靈已到來，使基督為信徒所作的在他們裏面發生功效，並幫助他們在日常的經歷中成為──在目前必死的狀況中儘可能地成為──他們『在基督裏』所已經是的，並在〔未來〕復活的生命中將要完全成為的。」[31]

「律法」與「恩典」的對比使人想起五章二十、二十一節，那是這兩個詞上次一起出現的地方；本段（六1～14）的討論正是由五章二十一節「罪」與「恩典」之對比引發的，保羅在結束此討論時（14 節）就回到「罪……律法……恩典」的問題上。保羅在這裏使

29 Moo, 'Law of Moses' 211-12; 'Fulfillment' 366. Cf. Mohrlang, *Matthew* 32（但亦見上面註 21；作者認為兩種講法並不互相矛盾，只是把焦點放在律法的不同方面〔39〕）。Moo I 405, Moo III 388 指出，雖然在羅馬教會佔多數的外邦基督徒從沒有「在律法之下」生活，保羅假定猶太人在摩西律法下的狀況可代表所有人都在「律法」下的狀況。參七 4a 註釋註 15 所屬正文。

30 Dunn 1.340. 作者由此平行看出，「恩典」和「聖靈」在保羅思想中幾乎是同義詞。

31 Bruce, *Romans* 132. Cf. Cantalamessa 142: 作者暗示他認為六 14 的「恩典」是指聖靈或聖靈所賜的新生命。Gruenler 937*a-b* 則認為是指信徒已獲賜新的性情。

用「律法」與「恩典」這兩個詞，可能是要把救恩歷史上的兩個「時代」作對比——一個是律法時代，其中雖然不乏恩典，摩西的律法卻是佔了中心地位；另一個是恩典時代，即是信徒獲釋「脫離了律法」（七 6）、恩典作王統治（五 21，參 17 節）的時期（亦參：約一 17）。[32] 從這救恩歷史的角度來看，信徒「不在律法之下」意即他們已被遷離舊的紀元，在其中律法使罪加劇（見下段）；他們「乃在恩典之下」意即他們已進入新的紀元，在其中他們可以獲得克勝罪惡的力量（見上段）。[33] 由此我們亦看見，經文所提「罪必不能作你們的主」的原因（即 14b），與本節註釋首段末所提的，其實是同一個原因；那就是，信徒已從舊的律法紀元及舊生命過渡至新的恩典紀元及新生命，他們有了新的主人，就是基督（下文〔六 15～七 6〕將發揮這個思想）。

值得特別留意的是，在五章二十一節是「罪」與「恩典」相對，這裏變成了「律法」與「恩典」的對比。[34] 這現象對我們提示，罪與律法的關係十分密切。事實上，保羅在本節的話有兩個含義：（一）「罪必不能轄制你們，因你們不是在律法之下」（新譯）的含義是，在律法之下等於在罪的轄制之下（參三 9：「處在罪惡的權勢下」〔現中〕）；至少可以這麼說，在律法下的生活使罪容易施行它的統治。[35] 我們若考慮到律法（作為命令）在保羅眼中所具的功用和限制，就不難明白為何本節有上述的含義：律法把生

32 Moo, 'Romans 6:1-14' 220.

33 Mounce 154.

34 Cf. Moo I 407; Schlier 204.

35 Cf. Byrne 198; Schreiner, *Law* 77. Morgan 116 認為，保羅不說「你們不在罪惡之下」而說「你們不在律法之下」，這句「弗洛依德式」脫口而出的話（'Fruedian slip'）顯示了保羅思想的暗流。Schreiner（*Law* 80-81）從加拉太書提出證據支持「在律法下」等於「在罪之下」，其中較有力的兩點是：（1）三 21～22 提示，在律法之下的人是被罪轄制的；（2）五 16 與五 18 的平行意味著活在律法之下就是活在罪的權勢下。

命給予遵行律法之要求的人（參七 10，十 5），卻對違犯其任何命令者宣告定罪（參三 19；加三 10）；律法顯明罪，使人知罪（參三 20），惹動神的忿怒（四 15），又挑動人悖逆的本能，將犯罪的潛力變成實在的罪行 = 過犯（五 20，七 5、8、11），卻沒有能力使違法者得稱為義或消解罪的奴役——反而加強罪的奴役，使罪的奴役變得更為顯著（參：林前十五 56：「罪的權勢就是律法」）。[36]

（二）「因你們不在律法之下，乃在恩典之下」（按 15 節之問題的提示來解釋）的含義是，基督徒不是以律法作為生活的指引。雖然書中好些經文（三 31，七 12、14a，八 4，十三 8～10）清楚表示，律法顯明神的旨意，因而**在此意義上**對信徒仍然有效，但是保羅在第八章對聖潔生活的解釋顯示，推動信徒遵行神旨意的不是外在的、摩西之約的條款，[37] 而是住在信徒裏面的聖靈；因此，使「律法的義成就在我們……身上」之法，不是遵行律法（作為一外在法典）的道德律例（即不是因這些律例是律法的律例而遵守它們），甚至不是靠著聖靈而遵守道德律法，而是「不隨從肉體、只隨從聖靈」（八 4；詳參該節註釋）。[38]

36　Cf. Murray 1.229. Schreiner（*Law* 83）指出，在林前十五 56 之前，該章完全沒有提及與律法有關之事，這使保羅這句話特別令人矚目：它反映了保羅對律法的角色一基本信念——律法本身並不能給人抗拒罪的力量，罪的轄制藉著律法而擴張。

37　So, correctly, Morgan 116.

38　亦參《真理》325-26；Fung, *Galatians* 247; 六 17 註釋註 48 所引述哈格拿的見解。 Westerholm（*Paul* 92）指出：摩西律法之道德要求解釋了真、善、愛的普世性責任，但信徒不再是以之為律法來面對這些責任。Ziesler 50 也是認為，「在羅馬書中，保羅的確從根本並一致的摒棄律法——不但不以之為得救的方法，也不以之為在神之下生活的權威性指引——多過有時被人承認的。」（原句為：'the contention now being made is that in Romans Paul does reject the Torah both as a means to salvation, and also as the definitive guide to life under God, more radically and more consistently than is sometimes allowed.'）如原句開首所暗示的，這是個爭議性的論點。這方面的爭議可參 *Law-Gospel* 所載的文章。穆爾的基本立場是：摩西的律法，作為一個整體，是為了限定的時間和目的而賜給以色列；作為新約的信徒，基督徒並不是直接地在此律法的權威底下，即摩西

既然「在恩典之下」就是「不在律法之下」，而「在律法之下」等於在罪的轄制之下，那麼「在恩典之下」就是同時獲釋脫離律法的統治和罪的轄制。[39] 由於「在恩典之下」假定了憑恩典得稱為義（參五 1～2），這恩典施行統治的方式是藉著義的賜予（五 21b）；可見六章十四節所說的脫離罪的轄制，乃是因信稱義合乎邏輯的結果。[40] 如此說來，保羅在本段為第十一至十三節之勸勉提供了一雙重基礎：**一方面**，那些勸勉是從第一至十節對基督教洗禮之意義的闡釋推理而得的結論（「這樣」〔11 節〕、「所以」〔12 節〕），該段釋義的主要思想就是信徒與基督聯合，有分於祂的死與復活（「歸入基督耶穌」〔3 節〕、「與基督〔一〕同」〔8 節〕、「在基督耶穌裏」〔11 節〕）。**另一方面**，那些勸勉是根植於「你們不在律法之下，乃在恩典之下」（14b）的事實，這事實回望信徒稱義時地位上的改變，這改變是因罪的紀元或統治時期已轉為恩典的紀元或統治時期（參五 21）而成為可能的。按照**第一方面**

的誡命並非**直接地**對基督徒生效；但是從耶穌及新約作者如何看待摩西律法的誡命，我們可以知道哪些律例對我們生效，哪些則不生效。例如：從新約可知，十誡裏有九誡繼續對新約的信徒有效，惟一的例外是第四誡（Moo, 'Response to VanGemeren' 84-90 [here 84, 87-88, 88-89]）。基督像個過濾器，整個律法要經過祂的篩選，其中被基督納入自己教訓中的那些成分（'individual components'）才對新約信徒生效（Moo I 411; D. J. Moo, *DJG* 450*b*, 459*b*, 461*b*）。類似穆爾的立場見 Fee and Stuart, *Bible* 138-39. Bahnsen（'Response' 386-87）指出，穆爾的講法——「只有清楚地被重複在新約教訓裏的〔摩西律例〕才對我們有約束力」（Moo, 'Fulfillment' 376）——引致荒謬的結論：摩西律法有關與獸淫合（出二十二 19；參：利十八 23，二十 15～16；申二十七 21）和有關咒罵聾子（利十九 14）的禁令，沒有在新約出現；因此，基督徒不必遵守這些禁令！這顯示穆爾的立場（或至少表達其基本立場的、這特別的講法）並非無懈可擊。筆者倒認為，按保羅清楚的教訓（羅八 4）推論，真正順從聖靈而行的人一定不會與獸淫合，也一定不會咒罵聾子。亦參七 4a 註釋第三段。

39 Bruce, 'Law of Moses' 267; *Paul* 193.

40 Cf. Barrett 120:「終極地說，因信稱義，即是活在恩典下，……成為真正合乎道德之生活的惟一希望。」

的思路，信徒（受洗者）的新生命是他們與基督同死同復活的一面，是他們與基督聯合的自然結果；按照**第二方面**的思路，信徒的新生命是基於稱義，是他們得稱為義的結果。這雙重基礎其實只是一個：由於稱義本身是「在基督裏」發生，即是由於信徒被納入基督內（參三 24b），新生命的基礎至終是與基督聯合。保羅同時暗示新生命是基於稱義，這一點與他在上文不止一次的提示相符：稱義牽涉新生命（參一 17，五 17～18）。綜合來說，情形似乎是這樣：稱義與成聖（新生命）是緊密地相連，**不能分開**；二者是被納入基督內這一個舉動的不同方面[41]（六 7 已暗示此點）；與此同時，二者是**可以區別**的，成聖在**邏輯上**是稱義的結果因而是後於稱義，其中的含義即是，惟有得稱為義者才能開始過成聖的生活（參五 1、10～11 所見稱義與復和之間的類似關係）。[42]

2 換了新的主人（六 15～23）

15 這卻怎麼樣呢？我們在恩典之下，不在律法之下，就可以犯罪嗎？斷乎不可！

16 豈不曉得你們獻上自己作奴僕，順從誰，就作誰的奴僕嗎？或作罪的奴僕，以至於死；或作順命的奴僕，以至成義。

17 感謝　神！因為你們從前雖然作罪的奴僕，現今卻從心裏順服了所傳給你們道理的模範。

18 你們既從罪裏得了釋放，就作了義的奴僕。

19 我因你們肉體的軟弱，就照人的常話對你們說。你們從前怎樣將肢體獻給不潔不法作奴僕，以至於不法；現今也要照樣將肢體獻給義作奴僕，以至於成聖。

41 Cf. Gaffin, 'Resurrection' 142.

42 參五 1 註釋末後兩段，五 1～11 總結第二段第（二）點。

20　因為你們作罪之奴僕的時候，就不被義約束了。

21　你們現今所看為羞恥的事，當日有甚麼果子呢？那些事的結局就是死。

22　但現今，你們既從罪裏得了釋放，作了　神的奴僕，就有成聖的果子，那結局就是永生。

23　因為罪的工價乃是死；惟有　神的恩賜，在我們的主基督耶穌裏，乃是永生。

本段有兩個特色。第一，本段是一連串的對比，全部九節都無一例外的含有某種對比：[1]

15 節	不在律法之下	而在恩典之下〔新譯〕
16b	或作罪的奴僕，以至於死	或作順命的奴僕，以至成義
17 節	從前雖然……	現今卻……
18 節	從罪裏得了釋放	作了義的奴僕〔參 22a〕
19b	獻給不潔不法作奴僕，以至於不法	獻給義作奴僕，以至於成聖
20 節	作（罪之）奴僕	不被（義）約束
21b、22b	結局就是死	結局就是永生
22a	從罪裏得了釋放	作了神的奴僕〔參 18 節〕
23 節	罪的工價乃是死	神的恩賜……乃是永生

第二，奴役的觀念在本段佔了極顯著的地位；名詞「奴僕」（16〔二次〕、17、19〔二次〕、20 節）和動詞「作了……奴僕」（18、22 節）一共出現八次，在本段九節之中，只有三節（15、

1　Cf. Dunn 1.335. 作者沒有包括 17 節。可是，雖然經文沒有用 πρότερον 和 νῦν（「從前」和「現今」）此二字，但 ἦτε . . . δέ 有類似的功用。參六 17 註釋註 6 所屬正文。

21、23）沒有使用。[2] 這兩點特色清楚反映本段的要旨：信徒已棄暗投明，換了新的主人（17～18 節）；作神的奴僕遠勝於作罪的奴僕（20～23 節）；因此，他們不可再作罪的奴僕（15～16、19 節）。

a　不可作罪的奴僕（六 15～16）

六 15　「這卻怎麼樣呢？我們在恩典之下，不在律法之下，就可以犯罪嗎？斷乎不可！」

第一個問句曾在三章九節出現過；[1] 這問句在此意即「由此而得的結果是甚麼？」[2]「此」指上一節所提信徒「不在律法之下，乃在恩典之下」（14b）的事實。

第二問句原文的次序是動詞「我們（可以）犯罪」在先，隨後是「（可以）犯罪」的原因：「因為我們不在法律之下而是在上帝的恩典之下」（現中）。像本章第一節的「可以仍在罪中」一樣，[3] 本節的「可以犯罪」在原文可有兩種解釋：（一）「（我們是否要這樣說：）『讓我們犯罪』（因我們不是在律法之下而是在恩典之下）」，或（二）「難道我們（因為不在律法之下而在恩典之下）就犯罪嗎？」[4] 第一解釋似乎需要假定，第一問句「這卻怎麼樣呢？」等於「這樣，怎麼說呢？」（1a），或至少需要補充「我們

2　Moo I 412, Moo III 396 n.1.

1　τί οὖν; = 'What then?'

2　Schlier 206. BDF §299(3) 則認為應補充 ἐροῦμεν (cf. Wilckens 2.34); 若是這樣，此問句便與 1 節的第一問句一樣。

3　參六 1 註釋第三段。

4　I.e., ἁμαρτήσωμεν ＝（1）'Let us sin' (hortatory subjunctive) or（2）'Are we to sin' (RSV, NEB) ('deliberative rhetorical subjunctive': Wallace 467-68). 按 Carson（*Fallacies* 77）的分析，ἁμαρτήσωμεν 不是（1）'a true deliberative', 如路二十 13；也不是（2）'a direct-question pseudodeliberative', 如可十二 14（和合 15a）；而是（3）'a rhetorical pseudodeliberative use of the subjunctive'. BDF §75 認為異文 ἁμαρτήσομεν（future indicative）是較好的語句；Cranfield 1.321 n.1 指出，此語句與 1 節的異文 ἐπιμενοῦμεν 是平行的。

是否要這樣說」；但這假定是有疑問的，這補充（按第二解釋）也是不必要的。因此，也配合著上文對第一節的理解，筆者採納第二個解釋；這樣，本節所反映的，仍是保羅的猶太敵對者所提出對保羅的異議和指控。[5] 對他們來說，律法的約束若被除去，必引致罪惡的蔓延；[6] 因此他們認為，保羅所傳信徒「不在律法之下，而在恩典之下」（新譯）的道理，必然產生使人犯罪的實際果效。[7] 再一次，保羅以「斷乎不可！」這話斷然否認敵對者的指控（參六 2 註釋註 1）。

一些釋經者認為，「表面上看來，此問題和第一節的問題好像差不多；但實際上，這裏卻是在聖潔生活的真理的講解上**推進了一大步**。」此說的根據是對本節所用動詞之過去不定時時態的解釋：「在第一節保羅用的是『繼續在罪中』，意思是指經常的、習慣性的，在罪中生活；而這裏的用詞是指著一次就作成的動作，『犯一次罪』，或者『偶爾犯一次罪』。」[8] 按這種理解，問句的意思即

5　Cf. Wilckens 2.34; Byrne 201; Hellholm, 'Romans 6' 170. Omanson（'Roman Christians' 109）認為，保羅在本章所駁斥的，若不是羅馬教會第二組信徒（「在信心上剛強」者）的口號，就是第一組（「在信心上軟弱」者）對第二組的指控（關於這些組別，參《羅》1.72 首段）。可是，保羅會否把外邦信徒在遵守聖日及食物條例上的自由視為「犯罪」（或認同這做法）呢？

6　Michel 210; Black 91.

7　Wedderburn 137 則認為，保羅似乎認識到，他不但要對其批評者解釋他的福音並不使人繼續犯罪（六 1～14），也要對已接受那福音的人解釋他們必須不繼續犯罪（六 15～23）。Meyer 1148b 推測，保羅在六 1～11 之後加上 12～21 節，是由於他在哥林多教會的經歷：在該處，保羅的邀請（羅六 11）導致信徒把自由絕對化，在行為上放縱自己。

8　鮑 1.209（楷體為筆者所加）。參活泉 105：ἁμαρτήσωμεν「指偶爾犯罪的舉動」；Manson, 'Romans vii' 158 ('Are we ever to sin . . . ?'); Robertson, *Pictures* 6.364; MHT 3.72; Morris 260-61; Wuest, 'Romans Six' 43, 49. 海爾遜 166「……就可以（在任何實有情況下或為所欲為的）犯罪麼？」一語中的「為所欲為的」是英文原句（Harrison 73: 'Shall we sin [in any given case, or sin at all] . . . ?'）的誤譯：'(not) at all' 意即「一點（也不）」；'at will' 才是「為所欲為的」。當代「是否……就可以任意犯罪呢？」的「任意」二字，是無根據的意譯。

是：「雖然我們已捨棄罪中的舊生活而進入義的新生活裏面，如今再犯一個或是兩個罪豈不是可以嗎？」但保羅的回答是：「信徒必須擺脫罪惡的支配〔六1〕，不僅如此，他還須**更進一步**追求做個完全的人，以便不留任何罪跡在他的身上（十五節）。」[9]可是，雖然這種解釋很有培靈價值，其理據卻不穩妥：第一節所表達的意思是「常留在罪惡中」（思高），動詞「留」字自然（幾乎別無選擇的）是用現在時態，而本節「犯罪」一詞的過去不定時時態不一定要指一特定的犯罪事例，而可以簡單地只是表明（沒有任何附加形容或說明的）「犯罪」之意。[10] 這就是說，討論中的解釋所看出兩個動詞時態上的對比很可能並不存在。如此，本節的第二問句基本上只是重複了第一節的第二問句，本問句並沒有在原則上比該問句跨前一步。[11]

不過，兩個問句的確不是完全一樣，因為二者所反映的異議並非完全一樣。第一節的問句是關乎**為要使**恩典**增多**而犯罪，本節的問句是關乎**因為**是在恩典之下而犯罪；兩個問句的形式都是由保羅在問句之前所說關於神恩典的話斷定的。[12] 第一節的問句是由五章二十節下半引發，因此該問句所採的形式是：（既然「罪在那裏顯多，恩典就更顯多」，）「難道我們要留在罪中，**好叫**恩典增多麼？」本節的問句則是由上一節下半引發，因此所採的形式是：「**因為**我們不在法律之下而是在上帝的恩典之下，我們就可以犯罪嗎？」（現中〔楷體為筆者所加〕），意即：（既然我們「不在律

9 內村 370、376（楷體為筆者所加）。

10 Moo I 414, Moo III 397 n.5.

11 So, correctly, Dodd 116; Kuss 385; Käsemann 178; Schlier 205; Kertelge, *Rechtfertigung* 266; Kürzinger, 'Röm 6,17f.' 156-57; Tannehill, *Dying* 8; Luz, 'Röm 1-8' 176.

12 Moo I 413, Moo III 398. Cf. Dunn 1.341. 換句話說，兩個問句的分別是在於 ἵνα 與 ὅτι 之別，而不是在於 ἐπιμένωμεν 的現在時態與 ἁμαρτήσωμεν 的過去不定時時態之別。

法之下，乃在恩典之下」，）「難道我們就可以犯罪嗎？」，「難道我們犯罪／我們的罪行就無關重要嗎？」[13] 如在第二節一樣，保羅強而有力地斷然否認（「絕不！」）問句所暗示的指控；就如他在上一段訴諸基督徒洗禮的意義，以說明信徒已向罪死並復活得新生命（1～14 節），他在本段（15～23 節）將以奴隸制度為喻，指出信徒已從罪的奴役獲釋，成為新主人、即是神的奴僕。[14]

六 16a　「豈不曉得你們獻上自己作奴僕，順從誰，就作誰的奴僕嗎？」

「豈不曉得」引介一辭令式問句；至少在這裏，此詞的意思即是「你們當然知道」（現中），[1] 保羅以此提醒讀者所已知或應當知道的一項籠統性原則。[2] 這原則就是：「你們將自己獻給誰當**奴隸**，而**服從**他，就成了〔原文作「是」〕你們所**服從**者的**奴隸**」（思高〔楷體為筆者所加〕）。在這短短半節的篇幅內，「奴隸」和「服從」就緊密相連的出現兩次，強調了「作奴僕」的本質就是「服從」：[3]（一）「（而）服從他」是「獻上自己作奴僕」的目的，[4]

---

13 Cranfield 1.321（〔上〕453），endorsed by Rhyne 46. Yancey（'Why Be Good?' 28*a*）這樣將兩句連起來：「即使恩典並不提供犯罪的動機〔六 1〕，恩典豈不提供一許可證，使人可以在生命的倫理迷宮中自由出入（'a license, a sort of free pass through the ethical maze of life'）？」李保羅 180 則認為，兩個問題依次「是為神說的……使神顯得更有恩典」和「是為人說的……我有自由去犯罪」。

14 Heil（*Hope* 44, 59）認為，這兩段依次說明的是：我們不單可以，而且必須現在就過我們所盼望的新生活（to live 'the future life for which we hope' now）。

1 Cf. NEB: 'You know well enough . . . .' οὐκ οἴδατε ὅτι 在保羅書信另外出現十次，全部是在林前（三 16，五 6，六 2、3、9、15、16、19，九 13、24）；其用法見 Fee, *First Corinthians* 146. Hagen（'Romans 6' 365*a*-*b*）認為，此詞語以及下一節開首保羅式的感恩話表示，本節是通俗的傳統資料，保羅引用它來開始下文的討論。此說的理據十分脆弱。

2 Cf. Hellholm, 'Romans 6' 124.

3 留意「服從」在原文出現兩次，第一次是名詞，第二次是動詞：ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε.

（二）「順從誰，就作誰的奴僕」。[5]

「獻上自己作奴僕」（新譯作「自願作奴僕」）這話，可能反映當日有人為了謀生而賣身為奴的做法。[6]有學者指出，曾有一個時期，自由人會因窮困而賣身為奴，或是純粹明目張膽地存心訛詐買者；因為按羅馬的法律，一個自由人是不能作奴隸的，一經有朋友申明他原是自由人，便可恢復他的自由人身分；這樣，他和他的朋友便可平分他賣身得來的金錢。又或者那由於窮困而賣身為奴的人，環境改善後便要求恢復他的自由人身分。兩種情況都擾亂社會的穩定，因為奴隸是為他們的主人製造安舒生活的工廠和機器。因此，這方面的法例後來被修正。到了保羅的時代，一個人「獻上自己作奴僕」的舉動就構成他的奴僕地位，他不能單靠申明他生來是個自由人就可恢復自由。[7]

本節上半全句話至少有三種解釋：（一）慣性的順從構成或導致為奴的狀況；（二）一個人獻上自己作奴僕的舉動，反映或顯明他的為奴狀況；（三）我們所順從的主人是誰，表示我們是誰的奴僕。[8] 不過，經文不是說「你們順從誰就成了誰的奴僕」（參思高），而是說「〔你們順從誰，〕你們就是他的奴僕」（現中〔楷體為筆者所加〕）；其重點似乎只是在於將順從與作奴僕視為相等，卻沒有細究順從是構成或只是反映奴僕的狀況。[9]這就是保羅對

---

4 εἰς ὑπακοήν= 'for obedience' (NAS).

5 第二個 ᾧ 字（見註 3）最自然的解釋，就是它重拾首個 ᾧ 字，如和合；此字不大可能是相等於 καὶ ἐκείνῳ 或 διὰ τοῦτο ὅτι（cf. Cranfield 1.322 n. 2;〔上〕454 註 238， over against Michel 211 n. 3）。

6 So, e.g., Barrett 123; Robinson 74; Morris 261; Ziesler 167; Stott 183.

7 Lyall, 'Metaphors' 87-88. 參六 22 註釋註 3 所屬正文。

8 依次見：（1）Moo I 409, Moo III 398;（2）Kaye 113-17 (esp. 116-17);（3）Morris 261.

9 因此，活泉 105 將 Cranfield 1.322 的 'you are the slaves of that power which you obey' 譯為「你就成了那權勢的奴僕，順服它」（楷體為筆者所加），這做法值得商榷。

上一節那個問題（參六 15 註釋末段）的回答：對那些「在恩典之下」的人來說，犯罪或罪行並非無關重要之事，因為他們若獻上自己去順從罪，就是罪的奴僕，[10] 而這是跟他們「從罪裏得了釋放」（18、22 節）的事實絕不相稱的。

六 16b 「或作罪的奴僕，以至於死；或作順命的奴僕，以至成義。」

「或……或」這個結構清楚表示，只有兩種情況可供選擇：[1]「作罪的奴僕，結果就是死」（〔現中〕參 21 節）；作「順命」（原文為名詞）的奴僕，結果就是「義」（新譯）；[2] 在此二者之間並無「中立地帶」，在此二者之外也沒有第三個可能。[3]「罪」和「順命」被擬人化為兩個彼此敵對和互相競爭的奴隸擁有者；「罪的奴僕」（參：約八 34）意即屬於罪的奴隸，「順命的奴僕」意即屬於「順命」的奴隸。[4] 巴拉克建議將「罪的」和「順命的」這兩個在原文為所有格之字，解為形容「奴僕」一詞，又將「以至於死」和「以至成義」這兩個介詞片語分別意譯為「註定要死亡」及「對義（順服）」，得出的整個意思即是：或作「有罪的、註定要死亡的」奴僕，或作「順服的、正義的」奴僕。[5] 但此解釋有兩個致命性

---

10 Cf. Cranfield 1.322（〔上〕454）。

1 ἤτοι . . . ἤ = ἤ . . . ἤ (BDF §446). 前一個字在新約出現僅此一次。

2 在 εἰς θάνατον, εἰς δικαιοσύνην 二詞內之介系詞的意思是「有帶來……的功效」，如在一 16 的 εἰς σωτηρίαν 一樣（Dunn 1.342）。Cf. NKJV ('leading to'), NAS ('resulting in'). εἰς+ accusative 可表達結果或目的（後者參六 16a 註釋註 4），此事實在這一節經文內同時獲得說明。

3 這是從屬靈的角度而言。就法律的實況來說，一個奴僕的主人可能不止一人（徒十六 16、19）；一個「家僕」（路十六 13，新譯）亦可能同時有兩個主人；事實上，耶穌的話正是假定了一個家僕要同時服侍兩個主人的情形（參馮蔭坤：《比喻》56；Morris 261 n.73）。關於正文的命題，參六 18 註釋註 1 及所屬正文，六 20 註釋註 11。

4 I.e., ἁμαρτίας, ὑπακοῆς 皆為 genitive of possession. Kaye 54-55 力辯「罪」在這裏（及羅六全章）不是指罪的權勢，而是指罪行或罪咎；但是他的嘗試並不成功。

5 Black 91.

的弱點：（一）對兩個介詞片語的意譯流於牽強；（二）將「罪的」和「順命的」解為形容詞與文理不符，因為上文剛強調了「順從誰，就作誰的奴僕」這個原則，因此緊隨其後的「或作罪……」和「或作順命……」自然是指奴僕所屬的主人。

作為「或作罪的奴僕以致於死」（新譯）的相反詞語，我們預期保羅應說「或作義／神的奴僕以致得生」；[6] 但保羅所寫的卻是「或作順從的奴僕以致於義」（新譯），這就產生「奴僕所順從〔動詞〕的主人就是順從〔名詞〕」這頗奇怪的現象。一些釋經者認為，雖然如此，保羅的意思是夠清楚的：奴役是對神順服（參13、22 節）；上述的怪現象很可能只是保羅口授時的無心之失，他很快便將「罪」與「順從」之對比修正為「罪」與「義」之對比（18、20節）。[7] 不過，事情很可能並非如此簡單，而「罪」與「順從」這不尋常的對比至少有三種解釋：（一）上半節的「順從」（也是名詞）是單指服從，下半節的「順從」則同時包括接受福音的信心和倫理方面的順服，後者顯明前者，有如果子之於樹木。[8]（二）保羅這話用了重複同義形式，是由於他的勸勉目的所致：他的意思是，你們要讓「順從」（此順從是出於信心，並在某意義上與信心相同）完全掌握著你們，以致它引你們到獲賜救恩之義者的正義的生活。[9]（三）保羅在此引入「作『順命』的奴僕」這思想，是為了一個重要的目的，就是表明在以恩典和信心為本的救恩體系中，順從有其位置；雖然對保羅來說，基本的抉擇是「作罪的奴

---

6 So, e.g., Hunter 67; Kuss 386-87; Käsemann 180; Schlier 206-7; Kertelge, *Rechtfertigung* 269; Kürzinger, 'Röm 6,17f.' 164. Cranfield 1.322（〔上〕454-55）指出，保羅既然準備用 εἰς δικαιοσύνην 與 εἰς θάνατον 相對，就自然不能用 δικαιοσύνης 與 ἁμαρτίας 相對。問題乃是：為甚麼他不用 θεοῦ？

7 依次見：Dunn 1.352; 及 Dodd 116-17; Robinson 74.

8 So, e.g., Leenhardt 171 2nd n.; Kertelge, *Rechtfertigung* 269-70; Stuhlmacher 95.

9 Kuss 387.

僕」或「作神的奴僕」（22 節），他在這裏想要特別強調（對神）順從這個思想，因為他要讀者明白，「在上帝的恩典之下」（15 節，現中）意即有順從神的責任。[10] 這個解釋最符合文理，因此最為可取。[11]

作「順命」的奴僕，結果就是「義」（新譯）。「義」在這裏至少有五種解釋：（一）鑑於「義」與「死」相對，前者是指末日「最終的稱義」。[12]（二）「義」相等於「生命」或「救恩」。[13]（三）「義」同時有神學意義（得稱為義，與神有正當的關係）和倫理意義（正當的行為）。[14]（四）「義」總括了神滿有恩典的能力，此能力將信徒據為己有並扶持信徒，其至終的表達方式是永生。[15]（五）「義」是指道德意義上的義，即是神所喜悅的行為。雖然按此解釋「義」與「死」並不構成自然的對比，但這不是很強的反對理由，因為「罪」與「順從」也不是個精確的對比。[16] 這個解釋至為可取，因為「義」字在第十三節明顯地是指道德倫理上的「正直」（見六 13 註釋註 32 所屬正文），而並無證據表示此字在本節已改變了它的意思；這意思亦與下文（17～20 節）的重點相

10　依次見：Barrett 123; Cranfield 1.322-23（〔上〕455）。Cf. Wilckens 2.34; Meyer 1148*a*. 亦參六 17 註釋註 19 所屬正文。

11　Cantalamessa 225 將「順命」解為指「基督的順從，或更準確地說，順服的基督」，這引致拯救之正義（'. . . or of Obedience〔留意大寫字母〕which leads to saving justice'）。此解釋欠說服力；如 Schlier 207 所指出的，即使這樣解釋「順命」，「順命」與「罪」之對比仍是令人矚目的。Matera（'Romans' 293 n.21）的看法較穩妥：保羅在此很可能想到基督的順從（五 12～21），祂為信徒提供了順從的榜樣。

12　Cranfield 1.322 n.4（〔上〕454 註 240）；活泉 105-6。當代、現中的「成為義人」（cf. TEV: 'being put right with God' [= Louw 2.78]; CEV: 'be acceptable to him'）似乎反映這種理解。

13　Martin, *Paul* 120-21.

14　Morgan 42; Morris 262.

15　Dunn 1.335.

16　Moo I 416, Moo III 400.

符：「義」與「罪」（18、20 節）及「不潔不法」（19 節）相對，並與「成聖」同一陣線。保羅在這裏用「義」而不用「生命」與「死」作對比，可能有兩個原因：他想避免給人一個印象，以為得救是靠行為（順從是得生命的條件）；他要等到本段的結束才提及「永生」作為本段的高潮（22、23 節）。[17]

「作罪的奴僕，結果就是死」（現中）。[18] 一些釋經者認為，「死」字在這裏不是指生物學上自然的死亡，那是神的審判之結果（五 12 及後），也不是指未歸信基督者的情況（如在弗二 1；西二 13），而是指神在末日最後定罪的結果，這定罪即使對已受洗者而言仍是可能的。[19] 不過，鑑於與「死」相對的「義」是指信徒現今的正義生活，「死」較可能有概括性的意思，指死亡的所有方面，其終點就是永遠與神隔離（帖後一 9）。[20]

綜合本節的討論，全節的重點在於讀者所面對一種無可避免、無法置身度外、無法保持中立的抉擇：或是作罪的奴僕，其結果就是死亡；或是作「順命」的奴僕，其結果就是義的生活。如葛嵐斐所指出，若有人因為不承認任何神明、只以自我為神，而自以為是自由的，他就是被幻想所騙；因為服事自我正是罪之奴役的本質。[21]

b 你們已棄暗投明（六 17～19）

六 17 「感謝　神！因爲你們從前雖然作罪的奴僕，現今卻從心裏順服了所傳給你們道理的模範。」

思高聖經和呂振中譯本都在本節末（正確地）用逗號 [1] 而非句

---

17 依次見：Morris 262; Dunn 1.356.

18 一些古卷缺 εἰς θάνατον 二字；這很可能是疏忽造成的失誤，因為此介詞片語跟 εἰς δικαιοσύνην 互相對應，故此是必須的（Metzger 514; Fitzmyer II 448-49）。

19 Michel 211 n.4; Cranfield 1.322 n.3（〔上〕454 註 239）。

20 Murray 1.231. Moo III 399 認為主要是指「永」死。

21 Cranfield 1.323（〔上〕455「糊塗的」英文原作 'deluded'）。參六 18 註釋註 3 所屬正文。

1 So also RSV, NEB, NRSV, NAS. RV 用分號，也有同樣的功效。

號，表示本節和下一節一氣呵成，兩節合成向神感謝的禱文。「感謝神」直譯的意思是「要有『對神的感謝』」；[2] 讀者革命性的改變是由神造成的，因此保羅不單指出他們的改變，也為此感謝神。[3] 隨後的兩句在原文是同等的子句，中英譯本都正確地把前一個子句視為讓步子句；保羅的意思顯然不是「感謝神！因為你們從前是罪的奴僕」（原文直譯），而是「感謝神！因為**雖然**你們從前是罪的奴僕，現今卻……」。[4]「從前是」原文所用的過去未完時態，表示一種繼續不斷的狀況；[5] 此時態亦同時表示，這種狀況已成過去——「從前是……，現今卻」不再是了。[6]

第二子句描寫了讀者所經歷的革命性改變：他們「從心裏順服了……道理的模範」。「心」代表人的整個內在生命，「從心裏」意即誠心誠意的；[7]「順服」原文的過去不定時時態提示，所指的是讀者歸信基督的決定性事件。[8] 按「所傳給你們」這種通常的中譯法，這裏所說的「教理規範」（思高）是讀者所領受的東西。但原文所表達的意思剛好相反：讀者所「順從了……的教義的規範」

2　χάρις . . . τῷ θεῷ = [ἔστω] χάρις τῷ θεῷ, 'let there be thanks to God' (Moo I 416, Moo III 400 n.20). 這個詞語在希臘文聖經只見於保羅書信：另三次也是這個格式（七 25；林後八 16，九 15），其餘兩次（林前十五 57；林後二 14）則把重點放在帶頭的「神」字（τῷ . . . θεῷ χάρις）。

3　Schlier 207.

4　這是文法上所謂 'parataxis'（i.e., co-ordination [instead of subordination]）的一個例子。Cf. Zerwick §452; Kuss 387; Michel 212; Cranfield 1.323（〔上〕455）。另一例子見於八 10；參八 10b～c 註釋註 9 及所屬正文。

5　Fanning 245-46 (a 'STATE which continues without interruption'). Wallace 548 則把 ἦτε 視為 'customary imperfect': 'you were [continually] slaves of sin'. 筆者認為前一個意思（continu*ous*）比後一個（continu*al*）較為可能。

6　BDF §327. 參六 15～23 註釋引言註 1。

7　參《帖後》310-11。ἐκ καρδίας 亦見於彼前一 22（除非原文有 καθαρᾶς 一字〔參新譯〕）；思高該節譯為「以赤誠的心」。

8　ὑπηκούσατε 可解為 ingressive aorist（Schlier 208），指行動的開始。

（新譯），乃是他們「被交付」的對象；整個意思即是，讀者曾「被交付」與「教義的規範」，他們也從心裏順從了這「教義的規範」。（原文的文法結構引起了很多討論，但是由於這些討論都涉及希臘文，故只能在隨文註中處理這方面的問題。[9]）

---

9 要處理的原文結構是 εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς.（1）A. Fridrichsen（'Exegetisches zum Neuen Testament', *Coniectanea Neotestamentica* 7 [1942] 6-8, as cited in Kuss 387 and in Michel 212）根據四世紀一則銘刻文字，認為此結構是一種縮寫，圓滿的寫法是 τῷ τύπῳ διδαχῆς, εἰς οὗ τὴν μάθησιν παρεδόθητε（'for the learning of which you were given over': BDF §294[5]），得出的意思即是：你們順從了「道理的模範」，你們被交付與這模範，就是為要學習這個模範（so also BAGD 615 [s.v. παραδίδωμι, 1 b]）。即使 εἰς 在這裏是表達目的（這看法值得置疑），文理也要求我們將此目的視為順從而非學習這個模範（Gagnon, 'Rom 6:17b' 670 n.11）；但是把介系詞和動詞直接連起來是自然得多的做法，尤其因為保羅書信有幾次以 εἰς + accusative 表達 παραδιδόναι/παραδίδοσθαι 的補語（一 24、26、28；林後四 11〔參下面註 27〕），在本節可能也是如此（cf. Gagnon, art. cit. 669-70）。（2）F. Büchsel（*TDNT* 2.170）認為 παρεδόθητε 所指的不是神的交付，而是人的交付；對應著提前一 11 及多一 3 的 ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ 一語，ὃν παρεδόθητε 等於 ὃς παρεδόθη ὑμῖν, 意即「那被傳給你們的」（如多數中譯本、KJV, NEB margin. 呂譯「你們所被傳授的教訓系統」似乎仍是這個意思）。可是，有可考的證據表示，πιστεύομαί τι 意即 'something is entrusted to me'（cf. BAGD 662 [s.v. πιστεύω, 3]），但作者沒有提出證據，表明 τι παρεδόθην 可等於 τι παρεδόθη μοι.（3）按 Kürzinger（'Röm 6,17f.' 170-1）的解釋，εἰς ὃν 在此融合了兩個意思，保羅之意即：ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας <u>εἰς τὸν</u> τύπον διδαχῆς, <u>εἰς ὃν</u> παρεδόθητε（Fitzmyer II 449 認為這是可能的〔他沒有明說這是 Kürzinger 的看法〕）；作者引太十二 41，十 41～42，和十八 20 以支持他對 εἰς 的解釋。可是，'[obey] im Hinblick auf [with reference to, with regard to, with a view to]' 是個不必要地迂迴的表達方式。如 Kuss 387 所指出的，作者完全忽視了一些簡單和合理的（用 ὑπακούειν + dative 的）平行經文，如帖後一 8，三 14；羅十 16（參：徒六 17；羅六 12）。（4）剛引述的經文顯示，ὑπακούειν 在新約中屢次與順從的對象連著出現；鑑於此點，以及上文第（1）說之下所指出有關 εἰς + accusative 在保羅書信中的用法，最簡單和最自然的解釋是把 εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς 視為等於 τῷ τύπῳ διδαχῆς, εἰς ὃν παρεδόθητε（so, e.g., Lightfoot 298; Kuss 387; Michel 213; Cranfield 1.324〔（上）457〕；Schlier 208-9; Wilckens 2.36; Morris 263 n.80; A. Oepke, *TDNT* 2.426; G. Schunack, *EDNT* 3.374*b*; RV, RSV, NIV, NKJV, NRSV, NAS）。這是 'incorporation' 的一個例子，即是關係代名詞（ὅν）的前述詞（τῷ τύπῳ διδαχῆς）被「納入」關係子句之內而成為該子句的一部分（so Porter 253）；而在關係代名詞（ὅν）的影響下，其前述詞（原是間接受格的 τύπῳ）亦變成與該代名詞同格（變成直接受格

這就是說，經文並非說有一「道理的模範」被「傳授給」（新譯）讀者，而是說讀者被交付與這「道理的模範」。在本段，（甲）「罪」（16、17、18、20、22 節）與「不法不潔」（19 節）和（乙）「順命」（16 節）與「義」（18、19 節）都被擬人化成奴僕的主人；因此，在這樣的文脈中，譯為「傳授」的原文就跟傳統教訓的傳授（參：林前十一 2、23，十五 3）[10] 絕無關係（就連這方面的絃外之音也沒有），而完全應按奴役之比喻來解釋：讀者被交付與這「道理的模範」，就如奴僕從一個主人移交與另一個主人。[11] 保羅選用「被交付」這動詞，可能有意進行文字遊戲：他不說這道理被交付給他們（彷彿他們是它的主人），而說他們被交付與這道理，強調了他們是這道理的下屬（即他們要聽命於它）。[12]

布特曼認為，這第二子句是個很早便有的「呆笨的」註解，理由有三：（一）這插入句破壞了第十七節上半和第十八節之間的清

的 τύπον）（這是 'inverse attraction' 的一個例子：so Wallace 339）。Cf. BDF §294(5); Gagnon, 'Rom 6:17b' 668.

10 亦參：可七 13；路一 2；徒六 14，十六 4；彼後二 21；猶 3。原文皆用 παραδίδωμι 一字。

11 Beare, 'Romans vi. 17' 207. Cf. Cranfield 1.324（〔上〕457）；Fitzmyer I 849a (§68), Fitzmyer II 449; A. Oepke, *TDNT* 2.426; L. Goppelt, *TDNT* 8.250; Kürzinger, 'Röm 6,17f.' 165; Gagnon, art. cit., 669. 後者又指出，παραδίδωμι 絕對適合用來描寫奴僕被交付給主人，因「交付」（包括移交）屬於這字的基本意思：申二十三 15「你不可將〔逃脫的奴僕〕交付他的主人」，在 LXX（16 節）用的就是此字（παραδώσεις）；斐羅亦提到動物（因牠們是無理性的）像奴僕交付給主人般被交付給人作服役之用。Moo III 401 則認為原文動詞還是應按教訓之傳授此意思來理解，只不過通常的次序（教訓被交付給信徒）被顛倒了（信徒被交付給教訓）。

12 Gagnon, 'Rom 6:17b' 670-71. Cf. NEB : '. . . to which you were made subject'. Murphy - O'Connor（'Looking Westward' 327）認為，原文動詞不尋常的形式（參十六 17）提示，保羅並不曉得曾教導羅馬信徒的是何人；若這人是保羅自己，他會用了單數第一人稱的動詞（如在林前十五 1；參：加一 8）。把原文動詞譯為 'you were entrusted' (NIV, NRSV) 這做法可能反映一個意見，即保羅這話可與猶太人把學生「托付」給拉比之教訓的做法互相比較（cf. Käsemann 181; W. Popkes, *EDNT* 3.20*b*）；但是 Wilckens 2.36 認為，並無證據表示猶太人有這種講法。

晰對比；（二）此句含有兩個不像是出自保羅的詞語，「從心裏」和「道理的模範」；（三）「順服了……道理的模範」這個瑣細的思想，破壞了文理所發揮那宏大的「自由與順從／作奴僕」的論證。[13]這理論被評為「不合理的〔將事情〕過度簡化」。[14]事實上，布特曼提出的三個理由都值得商榷：（一）就句子的構造而論，本句與下一句在銜接上似乎有點笨拙，但這不是無法解決的問題。[15]（二）「從心裏」一詞沒有在保羅書信的其他地方出現，這事實也不應構成問題：這個「於人無害」的詞語不能用作任何重要結論的基礎；尤其因為同樣的思想在本書的另一些地方出現（十9、10）；這詞是個很好的希臘詞語，（可能）也出現於彼得前書一章二十二節，至少它也在阿里斯多芬尼（主前五世紀，希臘最著名之喜劇家）的作品中出現，且與它在本節所要求的意思一樣。[16] 至於「道理的模範」一詞，它不但沒有在新約再次出現，也沒有在其他早期的基督教文獻出現，因此這詞沒有在保羅書信再次出現，此事實也不能證明這詞並非出自保羅的手筆。[17]（三）只有本句重拾第十六節

---

13 Bultmann, 'Römerbrief' 202. 同意 17b 是註解的釋經者包括：Michel 212; Hellholm, 'Romans 6' 173; G. Schunack, *EDNT* 3.374 (§6); Bornkamm, *Experience* 86 n.27（在上述的第〔二〕點之下，作者還加上 εἰς ὃν παρεδόθητε〔因其被動語態〕）；Leenhardt 172 1st n.（猶豫地）；以及 Gagnon（'Rom 6:17b' 671 n.15）所提及的其他作者。

14 L. Goppelt, *TDNT* 8.250 n.21. 反對布特曼之說的釋經者包括：Beare, 'Romans vi. 17' 206; Kuss 388; 及下面註 15-19 所提的其他作者。

15 Cranfield 1.323（〔上〕456）承認在 ὑπηκούσατε <u>δέ</u>（17b）之後再來 ἐλευθερωθέντες <u>δέ</u>（18a），這第二個 δε 字頗叫人感到意外；作者（1.325;〔上〕458））把 18a 連於 17a（而非 17b）。Schlier 210 則認為，在保羅進行辯證時這種笨拙情形不足為怪。但 δέ 亦可視為純粹過渡性虛詞（cf. BAGD 171 [s.v. δε, 2]），並無對比之意（NIV, TEV 省略不譯），或視為連續語氣的 'And/and'（NKJV / RSV, NRSV, NAS）。

16 依次見：Käsemann 181（'harmless'）；Schlier 208（十 9 的 ἐν τῇ καρδίᾳ σου 和十 10 的 καρδίᾳ 在實質上與 ἐκ καρδίας 同義）；Cranfield 1.324（〔上〕456）。

17 Schlier 210.

「順從／順命」的口號，因此本句所表達的意思是文脈所需要的。[18] 本句不能被視為只表達「瑣細」的思想，因為「順從……道理」的思想對保羅十分重要；他在十七節上半和第十八節之間「插入」本句，原因與他在第十六節以「順命」為順從之對象的原因相同：他要在這裏強調順從在基督徒生命中的地位——「在上帝的恩典之下」（15 節，現中）意即有順從神的責任。[19] 綜合而言，布特曼所提的三個理由不足以支持本句是個註解的結論。

但譯為「道理的模範」的原文片語是指甚麼呢？這是本節主要的釋經問題，引起了多種答案。（甲）有少數釋經者將本句解為讀者**歸主前**的經歷，「道理的模範」是指羅馬的猶太基督徒歸主前所接受的、摩西律法的教訓；或是關於罪的教訓，此教訓是基督教的教訓之負面「原型」（參五 14）；或是不良的傳統所產生的影響；或是希臘猶太教的教訓。[20] 這種解釋不能成立，因為讀者從前的生活被描寫為「不潔不法」（19b），這表示他們從前不大可能是在猶太律法的教訓底下；本句（「道理的模範」）與十六章十七節（「所學之道」）的關聯，證實這裏的「道理」是基督教的「教訓」（現中）。[21] 因此，（乙）本句必須解為讀者的**基督徒**經歷。

---

18 Gagnon, 'Rom 6:17b' 671; cf. Schlier 210. 前者（671-72）又認為，17～18 節似乎呈現交叉式的平行排列法，本句是其中的一部分：

17b	你們從心裏順服了道理的模範	（A）
	你們被交付與（這道理的模範）	（B）
18a	既從罪裏得了釋放	（B'）
18b	就作了義的奴僕	（A'）

A 與 A' 描寫「羅馬人的主動回應」（在正義中過的生活），B 與 B' 則描寫在此之前的、神的工作。但是引句並不適用於 A', 因「作了……奴僕」原文為被動語態的動詞，表示 A' 也是被保羅視為神的工作。（關於交叉式排列法，參五 1～八 39 註釋引言註 18。）

19 Cranfield 1.324-25（〔上〕457-58）。參六 16b 註釋註 10 所屬正文。

20 詳見 Gagnon, art. cit. 674.

21 見下面註 37。參 Gagnon（art. cit. 674-75）較詳細的討論。

在這前提下，（一）鄧雅各將「道理的模範」解為基督作為「教導的規範」（金譯），意即基督乃是基督徒之勸勉的模範或基督徒行為的榜樣。[22] 用以支持此說的理由如下：（1）「模範」的原文在保羅書信幾乎總是指一個（或一些）人物，他（或他們）的行為是信徒當效法的對象（五 14；腓三 17；帖前一 7；帖後三 9；提前四 12；多二 7；亦參：彼前五 3；非指個人的只有林前十 6）。（2）這裏的造句法與腓立比書三章十七節和帖撒羅尼迦後書三章九節的造句法相同。[23]（3）動詞「傳」字在保羅書信比「傳授」較顯著的用法是指「交付」給另一權勢或能力；後者在這裏顯然較合適，因這裏所用的圖像是奴僕主權之轉移，交付給一「道理的模範」這思想則頗為牽強。（4）雖然本書下文有使用一些通用的勸勉主題（見十二 9～21，十三 1～7、11～14），但羅馬書的成書日期頗早，以致我們不能肯定，當時已有一「道理的模範」被建立起來，使人一聽到此詞語便知道所指的就是這個模範。就算保羅用「傳」字時有意暗指傳統的傳授，最接近的平行經文——歌羅西書二章六節（「你們既然接受了主基督耶穌」）——所指的顯然是關乎基督的傳統，那些傳統提供了基督徒行為之模式和動機。[24]

筆者認為這些理由的說服力不大，因為：（1）既然「模範」原文在哥林多前書十章六節是指其上文所說的「這些事」所構成的「鑑戒」（即是負面的榜樣），本節的「模範」也就不一定要解為

---

22 鄧氏將 εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς 譯為 'to the pattern of teaching to whom you were handed over'（Dunn 1.343; 留意陽性的 'whom' 字）= 'to the one to whom you were handed over as a pattern of teaching'（334）。

23 比較：εἰς <u>ὃν</u> παρεδόθητε <u>τύπον</u>（本節）、ἔχετε <u>τύπον</u> <u>ἡμᾶς</u>（腓三 17）、ἵνα <u>ἑαυτοὺς</u> <u>τύπον</u> δῶμεν ὑμῖν（帖後三 9）。

24 Dunn 1.343-44, cf. 353-54; Dunn, *Paul* 195. Edwards 173 也是認為 τύπον διδαχῆς 所指的是基督作為「教導的模型」。

指一個人物，而大可以按其最自然的意思解為一樣東西。[25]（2）本節與另外那兩節的造句法並不相同。[26]（3）上文已經辯證，將「道理的模範」擬人化為信徒所順從的新主人，這個思想完全符合文理和奴僕的圖像（見本節註釋第三段），不能說是牽強。（4）「道理的模範」不必解為一特定的、眾所週知的「教義的規範」（新譯）；其正確的解釋參下文進一步的討論。另一釋經者指出，將原文片語解為指基督的決定性障礙是，保羅不可能預期他的讀者會如此理解該詞，因為：從第十一節到第二十二節，完全沒有提到基督；在保羅的用法裏，「被交付給」（動詞 + 介系詞）隨後的「對象」都是物而不是人；[27]「模範」（若解為一個人）加「教訓」（現中）是個不尋常的組合；經文並無「他」字，可作為「模範」（解為一個人）的前述詞。[28] 綜合而言，討論中的原文片語是指基督，這個可能性不大；[29]「道理的模範」應解為具有**非個人性**的意思。

在這前提下，（二）認為「道理」是指保羅教訓的全部，[30] 這個見解無需考慮，因為讀者沒有受教於使徒保羅。[31]（三）一些釋經

25　如 Gagnon（art. cit. 677）所指出的，亞當（五 14）絕不是「當效法的對象」。參五 14c 註釋第三段。

26　該兩節（見註 23）是動詞之後用 double accusative（direct object [ἡμᾶς, ἑαυτούς] and predicate object [τύπον]），本節則完全不是這個結構，因為 εἰς ὃν παρεδόθητε <u>τύπον</u> 其實等於 τῷ <u>τύπῳ</u> διδαχῆς, εἰς ὃν παρεδόθητε（見上面註 9 第〔4〕點）。

27　παραδιδόναι εἰς: 一 24（ἀκαθαρσίαν）、26（πάθη ἀτιμίας）、28（ἀδόκιμον νοῦν）；林後四 11（θάνατον）。

28　Gagnon, art. cit. 676-77. 最後一點即是，原文並無 'to whom'（εἰς ὅν）的前述詞，即原文並無 ᾧ 字。

29　Gagnon（art. cit. 677）又合理地批評 Wilckens 2.36-37 的解釋，把太多重的意思塞進 τύπος 這一個字裏面。

30　K. H. Rengstorf, *TDNT* 2.164. Cf. CEV: '. . . the teaching you received from me.'

31　Stuhlmacher（'Purpose of Romans' 238）認為，保羅深信羅馬讀者和他必能對原先的福音毫無保留地同意，因基督教是由安提阿的外邦宣教士傳到羅馬的，而安提阿曾是保羅的宣教基地；安提阿的基督教傳統是來自被逐離耶路撒冷的「說希臘話的猶太人」（徒六 1，現中），保羅所採納的

者認為「道理的模範」是特指某一「種／類」的教訓，或是保羅的教訓（與其他基督徒／使徒的教訓相對），或是基督教的教訓（與律法的教訓相對）。[32] 頭一個意思面對與第二說一樣的困難；至於第二個意思，文理並無清楚表明「基督教的教訓」與「律法的教訓」這種對比，因此這大抵也不是保羅想要表達的意思。[33]（四）另一個解釋是：信徒所領受一般的基督教教訓，這教訓表達神對新約信徒的旨意。[34]

「模範」一詞的原文（源自動詞「擊打」）已發展成為具有多個意思：從「所留下的印痕」、「記號」，到留下印記的「模子」，到「輪廓」、「像」。[35]按第一個意思，（五）有釋經者將原文片語解為「教訓所留下的印痕」，就如「釘痕」（約二十 25）是釘子所留下的印痕；本句意即讀者曾被交付於，他們也從心裏順從了，這「教訓（如同一個印章）（在心中〔心如同封蠟〕）所留下的印痕」。[36] 可是，為甚麼保羅不簡單的說「順從……教訓」（現中），而要用「順從了教訓所留下的印痕」這較迂迴和不大自然的

正是此一傳統。但此解釋過分倚賴作者對羅馬教會之起源的特別看法；參《羅》1.64-65。

32 Moo III 402 的解釋屬後者。其他例子見 Gagnon, art. cit. 677-78. Du Toit（'Faith' 71）斷言所指的只能夠是保羅所傳的福音；李保羅 182 認為「大概是指『因信稱義』的教義」。Nanos 214-16（cf. 14）認為所指的是耶路撒冷公會的「使徒諭令」（徒十五 23～29）之要求。

33 Cf. Gagnon, art. cit. 678. 一些釋經者認為，將保羅的教訓與其他基督徒（或使徒）的教訓作對比，是犯了「時代的錯誤」，因為按保羅自己的理解，他所傳的福音跟其他使徒所傳的相同（參：林前十五 3～11）：so, e.g., Denney 635*b*; SH 168; Beare, 'Romans vi. 17' 208. Gagnon（同上 n.36）則反對此說。

34 依次見：Morris 263; Moo I 417, Moo III 401. 後者認為 τύπος 可能隱含與猶太律法相對之意。Thayer 632 (s.v. τύπος, 3) 解為「那包含了宗教之總和與實質、並把它對人的理性表達出來的教訓」（'the teaching which embodies the sum and substance of religion and represents it to the mind'）；但這個思想流於抽象和過分籠統。

35 Cf. L. Goppelt, *TDNT* 8.246-47, *TDNTA* 1193. 亦參《帖前》89。

36 Gagnon, 'Rom 6:17b' 681-87 (esp. 687).

講法呢？此外，這解釋也沒有回答這教訓是指甚麼的問題。[37] 仍是按第一個意思，（六）「道理的模範」被解為一種廣義的、已被模成的傳統教訓。[38] 按這種理解，原文片語可指一種（規定的）標準教訓，不論是傳統的「教訓系統」（呂譯）或是權威的生活指引。[39] 中譯本的「道理的模範」、「教義的規範」（新譯）、「教理規範」（思高）等譯法，[40] 似乎反映這種理解。若採上述的第二個意思，（七）「道理的模範」便是指留下印記的模子，基督教的教訓就是模子和規範，斷定那些被交付與這模範並服從它的人（即信徒）的整個個人的行為。[41] 至於這教訓更準確的內涵，（八）有認為是指洗禮的認信，[42]（九）有認為是指以基督之教訓為基礎的、基督徒倫理的撮要，用以教導新入教者從今以後當如何生活，[43] 或是（十）給新入教者的一種教義問答式的概略。[44]

---

37 Gamble 53 n.78 留意到本句（εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς）和十六 17（τὴν διδαχὴν ἣν ὑμεῖς ἐμάθητε）的相似處；他認為兩句都是保羅用以暗指「羅馬教會並非由他建立」的方法，因此不宜過度解釋 τύπον διδαχῆς 和 τὴν διδαχήν 所指的是甚麼。

38 So Kuss 389, 390; Schlier 209. Cf. H. Schlier, *TDNT* 2.500 n.18: 'διδαχή given in a τύπος, a fixed form.'

39 例子見 Gagnon, art. cit. 679.

40 Cf. RSV: 'standard of teaching'; NEB: 'pattern of teachng' (= BAGD 830 [s.v. τύπος, 4]).

41 So L. Goppelt, *TDNT* 8.250. Cf. Kertelge, *Rechtfertigung* 270; Beare, 'Romans vi. 17' 210; Cranfield 1.324（〔上〕456-57）。διδαχῆς = genitive of apposition. Gagnon（art. cit. 680）則認為 τύπος 的這種比喻性用法在希臘文獻的證據不夠強。不過他承認（n.42）巴西流支持這個用法，在斐羅作品的一些地方「模子」或「（留下印記的）印」的意思可能是合適的。

42 E.g., Bornkamm, *Experience* 83; Kertelge, op. cit. 270; Käsemann 181 ('something like a baptismal creed'). Kürzinger 解為信心之信息的一種「大綱、基本的形式」，並猜測保羅暗指一洗禮的象徵（'Röm 6,17f.' 172, 175）；參活泉 106：「……所指的，可能是洗禮的象徵……。」但「洗禮的象徵」這意思並不清晰。

43 Bruce 134; Mounce 156-57. Cf. Murray 1.232.

44 Byrne 206 ('some kind of catechetical compendium'); E. E. Ellis, *DPL* 187*b* ('an agreed apostolic catechesis'); Stuhlmacher 94 ('baptismal instruction'); Fitzmyer I 849*a* (§68) ('a succinct baptismal summary of faith', 'baptismal instruction'). 後者指出柏拉圖用 τύπος 一字指某個題目的簡潔概要。這方面更詳盡

筆者認為，「模範」一詞在這裏的意思很可能同時包括「所形成的（東西）」（即上述第一個意思）和「將（其本身的）形式賦予（另一物）的模子」（即上述第二個意思）；[45] 不過從文理看來，「道理的模範」所指的主要不是這道理「被形成」的性質，而是其「塑造生命」的影響力。由於兩個動詞「順服了」和「被交付」的過去不定時時態最自然的解釋是指讀者成為基督徒的時候，而這就是他們以信心接受福音，又以洗禮為其外在標記的時候，[46] 因此「道理的模範」可合理地視為信徒在洗禮後（或在洗禮時）所接受有關他們的信仰的教訓，此教訓特別為他們在基督裏的新生命提供指引。[47]

按這種理解，保羅在本節的意思即是：讀者在他們基督徒生命的開端，曾接受並從心裏順服了如何過基督徒生活的教訓，當他們這樣作時，就同時被交付與這教訓，這教訓要在他們身上發生影響力，塑造他們的基督徒行為。[48]

的資料見 Gagnon, art. cit. 681 n.46. 第（六）說與第（八）至（十）說的分別，在於前者的重點是在「標準」和「系統」，後者的重點則是在「撮要」、「概略」及與洗禮的關係（cf. Gagnon, art. cit. 680）。

45 這兩個意思（'what is formed', 'the form-giving form'）都包括在 τύπος 一字的語意範圍之內（L. Goppelt, *TDNT* 8.246）。

46 Denney 636*a*.

47 Cf. SH 168; G. R. Beasley-Murray, *DPL* 64*b*; Cranfield 1.324（〔上〕457）；Ziesler 168. 即筆者基本上同意上述第（七）說，而第（六）、（八）至（十）說並不是彼此排斥的。Stott 184 的解釋可部分說明此點：這「標準教訓」必然是「健全的教訓〔的〕規範」（提後一 13，現中），即是使徒教訓的構造物（'structure of apostolic instruction'），很可能包括初步的福音要理和初步的個人倫理。

48 Furnish（*Theology* 226）認為，「對保羅而言，順從既非新生命的準備（作為新生命之條件），亦非新生命的繼發之事（作為新生命之結果及最後完成）。順從乃是構成新生命的。」不過，一5 提示的意思是「由信而生的順服」（參《羅》1.188-90）。哈格拿指出，本節所言之事實，正好解釋了為何保羅所傳脫離律法的福音並不推翻律法（參三 31）（亦即是說，為何信徒「在恩

六 18　「你們既從罪裏得了釋放，就作了義的奴僕。」

這話預先假定了，在「罪」和「義」之間並無另一樣東西可供選擇（參 16 節），在奴役（作奴僕）與自由（得釋放）之間也是一樣；而這就是本節的三段論法所沒有明說的大前提：

大前提　　脫離任何一方的統治就是歸到另一方的統治之下[1]

小前提　　你們已「得自由脫離了罪」（呂譯）

結論　　你們是義的奴僕[2]

鄧雅各指出：奴隸制度在保羅當代被視為當然之事，作奴僕本身並不構成社會低下階層的標記，奴僕的經濟狀況亦非與其他的社會階級顯然有別；雖然如此，在典型的希臘自我認識中，奴僕與自由身分之間的區別仍是基礎性的，奴役與希臘理想化之自由對立。因此，「既……得了釋放，就作了……奴僕」這種故意的講法必是令人矚目的；這講法是基於一項神學洞察，即是人以受造者的身分存在，他若不依賴創造他的神而活，就必受制於其他的力量，他本身並無真正的獨立自主之權。[3]

如上所說，本節是與上一節一氣呵成的，[4] 即本節仍是保羅在

典之下，不在律法之下」不等於他們可以犯罪〔15 節〕）：因為福音所要求的回應，包括順從這有關新生命的教訓，而這教訓與律法所要求的義相符。當然，這新的順從不是直接以律法為其對象，而是以基督為其對象。「堅固律法」（三 31），順從律法之義的標準，不是直接而是間接地完成的──是作基督門徒之結果。保羅的基督教不是以律法為中心，乃是以基督為中心的（Hagner, 'Law of Moses' 27）。參六 14 註釋倒數第二段。

1　活泉 107：「兩者之間沒有中間地帶，沒有戰爭中所謂的『中立區』。」參六 16b 註釋註 3 及所屬正文，六 20 註釋註 11。Robinson 75 用職業足球員轉投另一球會作為本節的說明：這位球員在他所屬的新球隊與舊球隊比賽時，不能為他的舊球隊入球，也不能保持中立，而必須為他的新球會努力以赴。這個類比不足之處，在於這位球員的選擇（至少在理論上）並不是限於兩個球會，但在屬靈的領域上，除了「罪」和「義」之外，並沒有第三個可能。

2　Moores 92.

3　Cf. Dunn 1.341, 344-45. 參六 16b 註釋末段。

4　參六 17 註釋註 1 及所屬正文。關於 δέ 字的解釋，參六 17 註釋註 15。

「感謝神」這前提下所說的話；本節以另一方式重申上一節下半的事實。上一節的「順服了」和「被交付」原文皆為過去不定時時態的動詞；本節的「得了釋放」在原文是同一時態的分詞，「作了……奴僕」原文是同一時態的動詞。這個現象（時態相同）提示，在信徒「順服」和「被交付」之行動中，他們同時獲得釋放脫離罪的奴役，並成為新的主人（就是義）的奴僕。莫理斯認為，「得自由脫離了罪」（呂譯）是指從罪的每一方面獲得釋放，包括罪的定罪能力和奴役人的力量；[5] 本章第七節似乎支持這個看法。不過，在讀者從前是罪的奴僕、現今已「被交付」給另一個主人（17 節）這思想的提示下，「脫離了罪」可能只是指讀者已不再被罪所擁有而歸屬了新的主人，因而可以抗拒罪在他們身上的控制；[6] 這就是說，「從罪裏得釋放」是指脫離罪的奴役。此解釋亦與本段（15～23 節）的文理相符：「罪的奴僕」（16、17、20 節）與「順命的奴僕」（16 節）、「義的奴僕」（18b）、「神的奴僕」（22 節）相對。[7] 鑑於後面兩個詞語彼此平行，一些釋經者認為「義」和「神」多少是可互換或是同義的；[8] 這話不能按其嚴格意義理解，[9] 因為「義〔所擁有〕的奴僕」只是擬人化說法，「感謝神」（17a）顯然不能說成「感謝義」，「神的恩賜……乃是永生」（23 節）也不能改為「義的恩賜……乃是永生」！

從邏輯角度而言，一個奴僕必先「得了釋放」脫離舊主人的奴

5　Morris 263.

6　Cranfield 1.325（〔上〕458）。

7　Nygren 241 認為，「脫離罪」的意思是脫離罪的權勢。

8　So Byrne 202; Dunn 1.345, cf. 354. Byrne 由此進一步推論，雖然「義」字在這裏是清楚地用在倫理意義上，但它基本上仍是一 17 所說的「神的義」之意；Dunn 對此字的解釋見六 16b 註釋第三段之（五）。但上文（六 13 註釋註 32 所屬正文）已辯證「義」在本章是指倫理意義上的正直。

9　較正確的講法見六 22 註釋註 2 所屬正文。

役，才可以「作〔另一個主人〕的奴僕」；但是就屬靈的實況來說，「從罪裏得了釋放」和「作了義的奴僕」乃是一體的兩面，是信徒從舊生命過渡至新生命這一個經歷中同時發生的事，[10] 尤其因為分詞及動詞的被動語態表明，兩個行動都被視為神的作為——藉著基督的救贖，神使信徒脫離了罪的奴役，一變而成為義的奴僕。[11] 本節的含義就是，正因為他們經歷了這客觀的救恩事實，他們主觀的生活行為就當與這救恩事實相稱；這個意思在下一節就清楚表明了。

六 19a　「我因你們肉體的軟弱，就照人的常話對你們說。」

「我……照人的常話對你們說」原文只是兩個字；[1] 這「人的常話」是指緊接著的上文「作了義的奴僕」那個講法。[2] 好些釋經者認為保羅在此是為了他在上文所說的話道歉；[3] 但是「因……」此片語

10　I.e., ἐλευθερωθέντες = coincident aorist. Cf. RV: 'being made free from sin, ye became . . . .' 從另一角度而言，此分詞的時態稱為 'consummative aorist', 因它強調行動的實在完成，與試圖的行動相對（Fanning 414-15）。

11　參六 22 註釋第二段。

1　ἀνθρώπινον λέγω：'[I] *speak in human terms* i.e., as people do in daily life' (BAGD 67 [s.v. ἀνθρώπινος, 1]). 這詞與 κατὰ ἄνθρωπον λέγω（三 5；林前九 8；加三 15）在形式上相似，但在意思上不是完全相同的（cf. Kuss 390）。

2　Cf. Davidson-Martin 1028*a*; Kuss 391; Schlier 210; Tannehill, *Dying* 17. Barrett 124 則認為所指的也許是本節下半（19b～c）的話。Moo I 419, Moo III 403 認為，保羅是在解釋為何他要用奴役的圖像描寫基督徒，因此 19a 是同時連於 18 節（ἐδουλώθητε）和 19b～c（δοῦλα）；不過，如 Schlier 210 所指出，保羅需要解釋的不是奴僕的圖像（因保羅常用此圖像，例如林前七 22），而是「成為義的奴僕」這個講法。

3　例如：Freed, *Paul* 178（保羅用了很強的措詞，以致他覺得需要道歉）；Lightfoot 298（因為服事神不是一種奴役，而是一種自由）；Cranfield I.325（〔上〕458-59）。按 Daube（*New Testament* 284, cf. 394-95）的解釋，保羅向讀者致歉，不是因「義的奴僕」這講法不夠基督化（'sub-Christian': Dodd 117），而是因它不夠猶太化（'sub-Jewish'）：在整本舊約以及所有的拉比文獻中，「義的奴僕」或類似的詞語（例如「律法的奴僕」或「善行的奴僕」）一次也沒有出現；猶太信眾是「神的奴僕」，他們不能作其他人或物的奴僕。因此，保羅必須為「作義的奴僕」這講法道

提示，本句並不是為上文的那句話道歉，而是提出他說那句話的理由。[4] 保羅向讀者解釋說，那是取自人的生活的一個類比，而他所以使用這個類比，是「因你們肉體的軟弱」。[5]

原文這個介詞片語[6] 有多種解釋：（一）所指的是（或主要是）讀者智力方面的限制；他們的理解力不足，不能掌握深奧的真理，除非用人間的類比作為說明。[7]（二）「讀者的屬靈理解力微弱」，所以「不得不借今世的奴隸制度來說明重要的真理」。[8] 這兩個解釋的實質分別不大，儘管前者認為所指的理解力純粹是理性方面的事，後者則聲明是「屬靈」的理解力。（三）所指的是讀者「宗教及道德上的、肉體的軟弱」；「肉體」很想獨立自主，因而排拒「奴役」的意念，認為這是過分的要求；就算是基督徒，他們墮落之人性的標誌仍然是「缺乏理解、感覺遲鈍、缺乏誠意、容易自欺」，他們易於忘記「在恩典之下」所牽涉的責任；因此，保羅「覺得只有用這種令人不喜歡聽的話，才能使他的收信者明白他們對神的義務的整個事實」。[9]（四）所指的既不是道德上的軟弱，也

歉，即解釋這只是一種隱喻，否則他的勸勉會使猶太人反感。可是，這解釋如何與「因你們肉體的軟弱」協調呢？這片語豈不是要解作「因我若不加解釋，你們便會因我的話反感」？

4 So, e.g., Käsemann 182; Moo I 419, Moo III 403 (19*a* = 'a parenthetical explanation'), over against Barrett 124 ('an apologetic parenthesis'); Morris 264.

5 Hagen（'Romans 6' 366*a*）認為本節（和 13 節）非屬保羅原著，而是編者加上的註解。但此說的理由不夠充分（cf. Dunn 1.336）。參六 13 註釋註 1。

6 διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν. 這在形式上與加四 13 的 δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός 十分相似，但後者所指的似乎是保羅「身體有疾病」，儘管他所患的是甚麼病則不得而知（參《真理》262-63；Fung, *Galatians* 196-97）。

7 Cf., e.g., Barrett 124; Bruce 134; Schlier 210; Ziesler 169; Byrne 206; E. Schweizer, *TDNT* 7.125; J. Zmijewski, *EDNT* 1.170*b*; 陳終道 147。BAGD 115（s.v. ἀσθένεια, 2）解為「判斷上的軟弱」。A. Sand（*EDNT* 1.104*a*）認為不是指讀者不能明白，而是指 'their inability to give up their position outside the context of his [Paul's] gospel'（這個讀者不明白這話的意思！）。

8 內村 383。

不是理性上的軟弱，而是今生的軟弱，即是構成現世生命中一基本部分的軟弱：天然的生命自然缺乏屬靈的辨別能力。[10]

麥約翰認為，智力方面的軟弱（第一種）是與我們道德上的軟弱（第三種）連在一起的；[11] 而道德上的軟弱和屬靈理解上的軟弱（第二種）也有關連：「由於道德上的缺陷，在屬靈的看見上也就有缺陷。」[12] 由此推論，「肉體的軟弱」是否可以概括德性、靈性、理性三方面？不過，鑑於「肉體」一詞在本書上文出現的四次（一 3，二 28，三 20，四 1）都只有中性意義（即是並無貶義），「肉體」在與討論中的介詞片語十分相似的另外那個介詞片語（見註 6）中也是只有中性的意思，而本節的文理並不要求必須在此另作解釋，因此「肉體的軟弱」在這裏可能只是一種籠統性的描述，指讀者仍然活在身體之內，[13] 他們對屬靈事物的認識和理解就自然是有所缺欠的（參：林前十三 12），[14] 他們用得著保羅以「作了義的奴僕」（18b）這種講法對他們說明「在恩典之下」所牽涉的責任（19b～c）。[15]

六 19b～c　「你們從前怎樣將肢體獻給不潔不法作奴僕，以至於不法；現今也要照樣將肢體獻給義作奴僕，以至於成聖。」

9　依次見：G. Stählin, *TDNT* 1.491（第一引句）；Käsemann 182; Cranfield 1.326 with n.1（〔上〕459 連註 252）（第二引句）；畢波特 57（第三引句）。Cf. Black 92: 'because of your human (moral) frailty'.

10　Morris 264. Cf. Moo I 420, Moo III 404.

11　Murray 1.233 n.20.

12　活泉 107。

13　Jewett（*Anthropological* 154-55）則認為 σάρξ 特指人的身體構造，這構造是屬靈知識基本上不能滲透的（'man's physical make-up which is basically impervious to pneumatic knowledge'）；「軟弱」意即「缺乏洞察力」。

14　Cf. RSV, NRSV ('because of your natural limitations').

15　δουλοῦν 所指的主要就是奴僕對主人的責任：Manson, 'Romans i-viii' 160; cf. K. H. Rengstorf, *TDNT* 2.279.

經過了上一句的插入解釋，保羅現在繼續第十八節的思路，開始以一連串的對比詳釋「從罪裏得了釋放……作了義的奴僕」的含義。第一個對比在本節；第二個對比在隨後的三節，其中第二十、二十一節主要是擴充本節第二句（19b），第二十二節主要是擴充本節的末句（19c）；最後一個對比在第二十三節。

本節的思想與第十三節大致相同，但亦有重要的分別。保羅再次提醒讀者他們從前的狀況（參 17b、18a）和現今的責任：「從前怎樣……現今也要照樣」這種相關講法，強調二者之間的平行。[1] 第一個「獻」字的過去不定時時態，把他們從前「將肢體獻給不義不法作奴僕」（連續不斷）的行動綜合為一個完整的行動，同時表示這行動現已結束。[2] 如在第十三節一樣，「肢體」指身體的任何部分，可引申為人一切天賦的才能；[3] 配合著中性的「肢體」，「奴僕」原文是中性的形容詞。[4]

「不潔」和「不法」已依次在一章二十四節和四章七節出現過。[5]「不法」在本句出現兩次，一些釋經者的解釋如下：「獻給不

1　原文開首有 γάρ 字。Black 92 認為這表示 19b 是保羅加上 19a 的原因。NIV, TEV, CEV 和本註釋參考的中譯本都沒有把它譯出來，這似乎表示有關的譯者認為，此字只是表達繼續說下去之意（cf. BAGD 152 [s.v.]）。Schlier 211 則認為，γάρ 不僅是個連接虛詞，而是有解釋及證實 18 節的功用。也許我們可以這樣說：19b～c 主要是解釋 18 節的含義，其證實的功用並不明顯，除非我們說，19b 間接證實 18a「從罪裏得釋放」所隱含的「在罪裏」之意，19c 則間接證實 18 節（18 節是 19c 的基礎）。

2　Cranfield 1.326（〔上〕460）。I.e., παρεστήσατε = complexive/constative/summary aorist. Cf. BDF § 332(1). Morris 265 則認為此時態表示「全心全意的委身」。

3　參六 13 註釋首段末。

4　活泉 107；Dunn 1.346. 後者認為這中性的字也許有助於加強奴僕只有「物」的地位之意。δοῦλος (adjective) = 'slavish, servile, subject' (BAGD 205, s.v.); 'subservient to, controlled by' (LN 37.3). 此形容詞在新約只見於本節。

5　依次參：《羅》1.303 註 11 及所屬正文；《羅》1.589 註 10 及所屬正文（另《帖後》170-71）。Schlier 211 認為，在 ἀκαθαρσία 和 ἀνομία 之前的冠詞可能是指那眾所周知的不潔不法，也可能

法作奴僕」指個人服事不法，「以至於不法」指這些個人的行動所引致的一般狀況；具體的不順服（神的律法）之舉導致不順服的情形。[6] 較好的解釋是，「以至於不法」表達舊生活的「獻上」之目的：他們把肢體獻上給不潔和不法，是為要行不法之事，過不法的生活。[7] 就事實而論，這樣的獻上自然引致越來越多的不法。[8] 為甚麼是這樣的呢？因為「每一種意志行為一旦付諸實行，就創造或加強一種傾向。那種傾向便以日增的力量牽引一個人，終致成為完全不可抵擋的」。[9]

「現今」在原文的位置表示這詞受到強調；「現今」一方面與信徒的「從前」相對，同時標誌著救恩的新紀元（參三 26，五 9、11，六 21，八 1；林後六 2；另參：羅三 21，六 22，七 6）。[10] 第二

是指不潔或不法的權勢，就像 ἡ ἁμαρτία 是指罪的權勢。後一個意思並不適合 εἰς τὴν ἀνομίαν，因此前一個解釋較為可取。Fitzmyer II 451 指出，雖然不潔和不法好像是典型的外邦罪惡（so Michel 214: 猶太人視外邦人為不潔及無法〔沒有律法，不受律法約束〕的），但庫穆蘭的愛色尼人也嚴詞否定他們的猶太同仁的不潔和不法之事。若是這樣，即使對羅馬教會的猶太人成員，保羅的話亦有其適切性。

6 依次見：W. Gutbrod, *TDNT* 4.1085; Leenhardt 173.

7 Cf. Cranfield 1.327（'the end in view';〔上〕461 誤譯為「所造成的結局」），321（'for *a life of* lawlessness';〔上〕452）；TEV ('for wicked purposes'); Morris 265 with n.86. 此解釋與上文對六 13「不義之武器」的解釋一致（參六 13 註釋註 8 所屬正文）。亦參下面註 16 及所屬正文。

8 NKJV ('leading to'), NAS ('resulting in'), NEB ('making for') 都是把 εἰς 視為表達結果（參下面註 15 及所屬正文）。RSV, NRSV（'and to greater and greater iniquity'）和 NIV（'and to ever-increasing wickedness'）的譯法，是把 καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν 視為一個單元的結果。但如 Cranfield 1.327 n.1（〔上〕461 註 255）所指出，這譯法很不可能是正確的，因為 εἰς τὴν ἀνομίαν 與下一句末之 εἰς ἁγιασμόν 的顯然平行是無法忽視的。

9 畢波特 58。尤其不幸的是，這引句對負面的事比正面的事更加真確。活泉 107 指出，保羅「這話對於性方面的罪，醉酒的罪，以及吸毒的罪特別明顯。人染上了這些罪，就成了它們的奴僕」。留意 ἀκαθαρσία 在保羅書信出現的九次中，至少有四次可能是特指性關係及性行為方面的不潔（再參《羅》1.303 註 11）。

10 由「另參」分隔的兩組經文依次用 νῦν 和 νυνί.

個「獻」字原文為過去不定時時態，像第十三節的第二個「獻」字一樣，表示行動的開始。[11] 凱撒曼認為「獻」字在此（有別於 13 節）有獻祭的意思，因為這裏所論的是身體（「肢體」）的順從，這在十二章一節將被描寫為在日常生活中對神的服事。[12] 可是，奴役的字彙控制全段，[13] 使我們沒有理由懷疑「獻」字在這裏是指獻祭。這命令式語法之「獻給義」的基礎，就是第十八節以直說式語法被動語態表達的救恩事實（「從罪裏得了釋放……作了義的奴僕」）；惟有對經歷了此救恩事實的人，這裏的勸勉才有意義，才能生效。[14] 如在第十三、十八節，「義」（與「不潔不法」相對）是指倫理意義上的正直，與神旨意相符的行為。

「以至於成聖」與「以至於不法」平行；因此，對應著上文對後者的解釋，前者不是指「將肢體獻給義作奴僕」的結果，[15] 而是表達其目的。[16]「成聖」原文是名詞「聖潔」；[17] 除了本節和第二十二節的兩次外，此詞在保羅書信出現的另外六次顯示三個可以區別的意思：一是成為聖潔的過程（林前一30；帖前四3），這是所謂主動的意思；二是這過程所引致的結果，即是聖潔的狀況，這是所謂被動的意思（帖前四 4、7；提後二 15）；三是聖靈之「聖化」行動

---

11 參六 13 註釋第四段。亦參六 4b～c 註釋註 21。Barrett 124 說：在 17 節以過去時態之直說式語法（你們順服了）表達的，現在以命令式語法（要把肢體獻上）重述；最初的重整順服之方向，必須不斷更新。但「不斷的獻上」並非過去不定時時態的 παραστήσατε 最自然的意思。

12 Käsemann 183. Cf. Nanos 214.

13 δοῦλος（名詞：16〔兩次〕、17、20 節）、δοῦλος（形容詞：19 節〔兩次〕）、δουλοῦν（18、22 節）、ἐλευθερεῖν（18、22 節）、ἐλεύθερος（20 節）。

14 Cf. Cranfield 1.327（〔上〕461）。亦參六 18 註釋末段。

15 As in NAS ('resulting in'), NIV ('leading to'), NEB ('making for). 參上面註 8 及所屬正文。

16 As in NKJV ('for holiness'), RSV, NRSV ('for sanctification'), TEV ('for holy purposes'); Cranfield 1.327（'the end in view';〔上〕461 誤譯為「結局」）；活泉 107（但 108 將 22 節的 εἰς 解為表達結果）。亦參上面註 7 及所屬正文。

17 ἁγιασμός, 在新約出現十次；參《帖前》295-96；《來》2.380-81。

（帖後二 13，呂譯）或「〔使人〕成聖的工作」（現中）。[18] 由於文理將焦點放在信徒作為主動行事者的身上，第三個意思並不適用於本節；[19] 因此「成聖」在這裏主要有兩種解釋：（一）成為聖潔（分別出來歸於神）的過程；（二）這過程的結果，即是聖潔（分別出來歸於神）的狀況。

用來支持第一解釋的一個理由是，這詞在保羅的用法裏一貫或正常或多數的意思是主動的過程之意，在這裏也應如此解釋；[20] 但這理由本身（至少按筆者對上述六處經文的理解）值得置疑。用來支持第二解釋的一個理由是：「義」和「聖潔」與「不潔」和「不法」相對，後二個詞所指的並非過程而是品質或狀況，因此前兩個詞也不是指過程。[21] 但與「不潔不法」（作為舊的主人）平行和相對的並非「義」與「聖潔」，只是「義」（作為新的主人）；「以致於不法」才是與「以致於成聖」平行和相對的。而「不法」是指不法之事或不法的生活，即是有所謂主動的意思（參上面註釋第三段）；相對之下，「成聖」也應有主動的意思，即是指成聖的過程而非狀況。[22] 筆者認為，後面這一點才是支持第一解釋有力的理

---

18 依次參：（1）Fung, 'Corinthians' 248-49;《帖前》295-96；（2）《帖前》304、316-17；Kelley, *Pastoral* 70;（3）《帖後》262-63（該處對帖後二 13「聖靈成聖的工作」與「你們對真道的信心」〔新譯〕之間的關係表達得過分肯定，需重新商榷。Cf. Marshall, 'Election' 273-74）。Keck（'Quest' 175）指出，保羅對「聖潔」的關注，是延續自他先前的法利賽信仰。

19 但參下面註 23 下半。Katoppo（'Translating ἁγιασμός' 432）則認為此詞同時指（甲）神將人分別出來歸於祂自己的舉動，以及（乙）信徒由此狀況（即是被分別出來歸於神的狀況）而生出來的道德方面的活動（the word here 'not only refers to God's *act* of consecration, but also to the believer's moral *activity* arising out of this *state*'〔斜體為筆者所加〕）。

20 依次見：Cranfield 1.327（〔上〕461）；Morris 265 n.87; Moo I 421, Moo III 405.

21 Hendriksen 1.206 n.181. Cf. Murray 1.234 n.21.

22 按這種理解，ἁγιασμόν = 'sanctification' (RV, RSV, NRSV, NAS) rather than 'holiness' (KJV, NIV, NKJV) or 'consecration' (Dunn 1.334, 347). 參 Cranfield, 同註 20。

由。[23]

c 新舊奴役的對比（六20～23）

六20 「因爲你們作罪之奴僕的時候，就不被義約束了。」

「因為」一詞表示，本節（及其下文）與上文有某種邏輯關係，但這關係是甚麼並沒有令人完全滿意的答案。（一）有釋經者認為，本節與上一節之間的因果關係並不清晰，「因為」一詞的功用只是標誌論述中的一點轉動，意即「實在是這樣」。[1]（二）巴列特認為，此詞似乎假定了本節開首有像以下的一句話：「這兩種態度〔19b、c〕是互不相容的」。[2]（三）麥約翰和葛嵐斐認為「因為」表示第二十、二十一節一起構成第十九節末句的基礎，得出的意思即是：你們要將肢體獻給義作奴僕（19c），因為你們作罪之奴僕的時候，你們不受義的約束（20節），你們所得的「果子」只有現今引以為恥的事，那些事的結局就是死亡（21節）。[3]巴列特對此解釋的批評是，第二十節應有「且」字（「當你們作罪的奴僕，且不受義之約束的時候」），第二十一節的「那麼」（新譯）一詞亦難以解釋。[4]（四）史利雅將第二十至二十二節視為提供第十九節末句的理由；[5]這看法類似第三解釋，只是除了第二十、二十一節所說消極的一面，還加上第二十二節所說積極的一面作為支持第十九節

---

23 採「成聖的過程」這解釋的釋經者還包括：SH 169; Kuss 392; Kertelge, *Rechtfertigung* 272; Stott 185. 關於「成聖之道」，可參 Packer, *Spirit* 94-120；作者（103-15）提出聖經論及聖潔的七個原則，其中第四項是：使人成聖的是聖靈（108-10）。因此，ἁγιασμός 上述的第三個意思不能說與本節毫無關係。

1 Reed, 'Rom 6,21-22' 248. 呂譯、思高、當代、現中、新譯，及 RSV, NIV, TEV, NRSV, CEV 都沒有把 γάρ 字譯出來。

2 Barrett 125.

3 Murray 1.235; Cranfield 1.327（〔上〕462）。

4 同註 2。

5 Schlier 211.

末句的理由。

（五）筆者的理解如下：從經文的內容來看，第二十、二十一節主要是擴充第十九節第二句（19b），第二十二、二十三節則主要是擴充第十九節的末句（19c），「因為」的功用似乎是將隨後四節的論證（包括負面的〔20～21 節〕和正面的〔22～23 節〕）連於第十九節末句的勸勉，[6] 第十九至二十三節的總意即是：信徒當將肢體獻給義作奴僕（19c）（而不是繼續將肢體獻給罪作奴僕〔19b〕），因為新舊奴役的對比清楚顯示，作罪的奴僕只能引致死亡（20～21 節），作神的奴僕則引致永生（22～23 節）。

「你們作罪之奴僕」原文與第十七節「你們從前……作罪的奴僕」完全一樣；「作」字的未完時態的意義，可參該節註釋首段末。[7]「不被義約束」原文直譯作「關於義〔即是：就你們與義的關係而言〕，你們是〔原文即上一句的『作』字〕自由的」。[8] 這話有兩點值得特別留意。（一）「你們既從罪裏得了釋放」（18、22 節）在原文所用的介系詞[9] 暗示，他們曾被罪奴役，是罪的奴僕。但保羅在這裏論到信徒從前與義的關係時，所用的不同結構只表達「在與義的關係上是自由的」之意，並無「曾是義的奴僕，這關係後來被罪的奴役所破壞或取代」的含義。[10] 這就是說，保羅將讀者

---

6 這也是 Moo III 405 的看法。參六 19b～c 註釋首段；亦參 Wilckens 2.39.

7 Reed（'Rom 6,21-22' 250）說，τῆς ἁμαρτίας 'denotes one's "enslavement to sin" (objective genitive)'. 但 'enslavement to' 這個意思，保羅是用 δουλοῦσθαι + dative 這個結構表達的（ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ〔18 節〕、δουλωθέντες . . . τῷ θεῷ〔22 節〕）；δοῦλοι . . . τῆς ἁμαρτίας 最自然的意思是「罪〔所擁有〕的奴僕」（ἁμαρτίας = genitive of possession）。

8 I.e., τῇ δικαιοσύνῃ ('in regard to righteousness': RSV, NKJV, NRSV, NAS) = dative of reference, relation or respect (Moule 46; Kuss 391; Cranfield, 同上面註 3；Schlier 212; Moo I 422, Moo III 406 n.64). MHT 3.238 則稱之為 'dat[ive] of disadvantage'（表達「不利於義」之意）。

9 ἀπὸ (τῆς ἁμαρτίας)（亦見於六 7）。

10 Reed（art. cit. 249-50）指出這一點。

歸主前的整個生活視為「不受義的管束」（現中）。（二）這裏的「自由」不但和第十八節（和 22 節）的「得釋放」有不同的含義（解釋如上〔一〕），更有諷刺的意味：保羅顯然認為，一個人不能同時作罪的奴僕又作義的奴僕，[11] 也不能保持中立（參 16 節）；因此，在與義的關係上自由，其實並非自由，而是奴役（被罪奴役）。[12] 如上文所指出，[13]「義」在本段一貫指倫理意義上的義，本節與下一節的關係也說明此點：脫離「義」的結果就是行可恥的事，這就表示所說的義不是一種地位，而是行為。[14]

六 21 「你們現今所看爲羞恥的事，當日有甚麼果子呢？那些事的結局就是死。」

原文於句首有「所以」一詞。若把這詞視為具有推理意義，或許可以解釋如下：本節的問句，是基於上一節的事實，意即「你們從前作罪的奴僕，不受義的約束。所以（我問你們），當日有甚麼果子呢？」[1] 較好的解釋是，這詞常在辭令式問句中出現。[2] 但本節的問句是否屬於此類呢？答案是不肯定的。因此，也許最好的做法就是把這詞視為有「但是」之意。[3]「當日」指上一節「你們作罪之奴僕的時候」，並與「現今」構成鮮明的對比。[4]

---

11 保羅不理會在法律上一個奴僕可以有多過一個主人（參六 16b 註釋註 3，六 18 註釋註 1）；他不是在寫有關奴隸制度的論文，而是在傳遞關於與神之關係的真理，因此他堅持「兩者只可擇其一」的簡單命題（cf. Lyall, 'Metaphors' 88）。

12 Schlier 212; cf. Kuss 392. 因此，「你們從前給罪做奴僕的時候，是自由自主不受義約束的」（呂譯，楷體為筆者所加），這譯法是自相矛盾的。

13 參六 13 註釋註 32 所屬正文。

14 Moo III 406.

1 Cf. NRSV ('So'), NAS ('Therefore').

2 Cf. BAGD 593 (s.v. οὖν, 1 c γ).

3 As in RSV ('But'); 思高（「但」）。Cf. BAGD 593, s.v. 4.

4 特別留意 <u>τότε</u> ἐφ' οἷς <u>νῦν</u>: 兩個副詞分佔 ἐφ' οἷς 之前和之後的位置。

按原文的結構，本節的問句可長可短，視乎我們把問號放在哪裏。（甲）和合本的譯法代表「長問句」的看法：問句（較貼近原文的譯法）是，「你們當時從現今以為恥的那些事得到甚麼果子呢？」[5] 沒有表明的答案是「沒有」，然後是「因為其〔即：那些事的〕結局就是死亡」（思高）。（乙）呂振中的譯法代表「短問句」的看法：「你們當時得了〔原文作：有〕甚麼果子呢？〔答案是：〕無非是你們如今所看為羞恥的事罷了：〔因為〕那些事的結局就是死。」[6]

用以支持（乙）的理由有以下兩點：（一）按此看法，本節的思路是平順和清晰的：先有問句（21a），然後是回答（21b），繼而是解釋「看為羞恥」的原因（21c）。[7]（二）第二十二節（「現今」的情形）與本節（「當日」的情形）的思想是平行而相對的；第二十二節指出，作神奴僕的近果（與「近因」相對）是導致成聖的事，至終的結局是永生；這就有力地支持本節也提出類似的區分：當日作罪之奴僕的近果是現今看為羞恥的事，至終的結局是死亡。[8]

5　即是以 τίνα . . . καρπὸν εἴχετε τότε ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε; 為一個問句。多數中英譯本採此看法：當代、現中、新譯；KJV, RV, RSV, NIV, TEV, NKJV, NRSV, CEV, NAS. 按這種理解，在 ἐφ' οἷς 之前要補充 (ἀπὸ) ἐκείνων（SH 169; Louw 1§14 則補充 ἀπὸ τούτων）：'from the things (of which you are now ashamed)' (RSV, NRSV, NAS, cf. NIV).

6　Cf. Nestle-Aland; NEB: 'and what was the gain? Nothing but what now makes you ashamed, for the end of that is death.' 按這種理解，在 ἐφ' οἷς 之前要補充 ἐκεῖνα（Cranfield 1.328;〔上〕463；Moo III 406 n.66）或 τοιαῦτα（Schlier 212）。Moo 謂保羅用複數的 οἷς 是由於 καρπός 是「個別詞」（'distributive'）；但較簡單和合理的解釋是，οἷς 的前述詞 ἐκεῖνα 是複數的。「那時你們得了什麼效果？只是叫你們現在以那些事為可恥」（思高）這譯法等於說，你們那時所得的效果就是你們現在以那些事為可恥；這講法是不合乎邏輯的，也不是原文的意思。

7　Cranfield 1.328 with n.4（〔上〕462-63 連註 263）。

8　Barrett 125; Cranfield 1.328 n.4（〔上〕463 註 263〔之延續〕）；Hendriksen 1.207 n.182; Kuss 393. 接受（乙）的釋經者還包括：Michel 215; Käsemann 171, 185; Morris 266; Moo I 423, Moo III 407; Edwards 175. Hagen（'Romans 6' 367*a* n.11）將 20～22 節視為獨立自足的一個單元，由兩組構成，

另一方面，用以支持（甲）的理由主要有兩點：（一）按此看法，末句提供了沒有表明之回答的理由：沒有從那些事得到甚麼（好的）果子，「因為」那些事的結局是死亡；這個意思十分自然。按另外那個看法，末句則只是提供把那些事「看為羞恥」的理由；但是將羞恥的理由限於「那些事的結局就是死」並不合適，因為保羅的意思不僅是，罪惡生活之事會使人蒙羞和失望，而是信徒以之為恥。（二）「果子」一詞若沒有聲明，通常的意思是好的；但是按另外的那個看法，它在這裏雖然並無附加形容卻有不好的意思，這與此詞通常的用法不符。[9]

這些理由不是決定性的：關於（二），「果子」一詞按（乙）的看法有不好的意思，這句話值得商榷。不但此詞本身並不含「壞果子」之意，[10] 而且這個意思並不符合文理，因為按這個意思，保

每組五行，如下：

a 你們作罪之奴僕的時候，
b 就不被義約束了。
c 當日有甚麼果子呢？
d 只是你們現今所看為羞恥的事。
e 因為那些事的結局就是死。

a' 但現今，你們既從罪裏得了釋放，
b' 作了神的奴僕，
c' 你們的果子
d' 是引致成聖的，
e' 那結局就是永生。

這種分析可支持（乙）的看法，問題卻是，c' + d' 在原文是一氣呵成的，將原文這樣一分為二（c' 只有四個字，d' 只有兩個字）流於牽強。若把 c' + d' 保持為一行，則 e + d 亦應為一行，這樣，此結構分析便支持（甲）的看法。不過，若有其他理由支持（乙）的看法（見正文註釋末段），這結構分析便不應視為決定性的理由。

9 Murray 1.236. 關於第二點，SH 170 認為，ἐφ' οἷς ἐπαισχύνεσθε 與在前的一句很容易連起來，因此，除非有很強的理由，不應將二者分開。

羅的問句變成，「你們當時得到甚麼壞果子呢？」而回答亦變成「只有你們現今視為羞恥的事」（彷彿這不算太壞似的）！這豈不是和保羅的用意背道而馳？因此，「果子」在這裏只能有好的或至少是中性的意思；[11]若「你們……當日有甚麼果子呢？」這話帶有諷刺意味（參 20b 的「自由」一詞），則「果子」一詞更必須有好的意思。無論如何，既然此詞並非用在不好的意思上，（二）便不能成立。

關於（一），這一點比（二）較具說服力。不過，一章三十二節說是「當死」的那些罪行（一 24～31），包括本身是可恥的情慾（一 26a）以及行事者無恥地作的事（一 27）；[12]我們不難想像保羅會認為，第一章該段所提到當受死刑的一切罪行，都是信徒應看為可恥的事（參：弗五 12）。這就是說，死亡和「可恥」有密切的關係。如果這種推理是正確的，那麼在「為甚麼把那些事看為羞恥呢？因為那些事的結局就是死」這種講法裏面，「因為」子句的含義可能是：「因為那些事的結局就是死，這表示那些事是可恥的」，或「因為那些事是可恥的，這可見於這個事實：那些事的結局就是死亡。」如穆爾所解釋，保羅以讀者歸主前之「果子」的結局，來證實那果子的可恥性質。[13]

（甲）（乙）二說似乎各有千秋；不過，筆者認為（乙）是較可取的看法，除了因為（甲）的第二個理由不能成立之外，還有以

10 καρπός 一字已在一 13 出現過；參《羅》1.226 註 24。Reed（'Rom 6,21-22' 251-52 n.32）正確地強調，此字是指好果子或壞果子，必須每次從文理斷定；亦參 Moo III 406 n.70.

11 留意採納（乙）之中英譯本的譯法：（中性的意思：）「果子」（呂譯）、「效果」（思高）= 所得的結果；（好的意思：）'what was the gain' (NEB).

12 依次參：《羅》1.307、314。

13 Moo III 407. 好些中英譯本都不把 21c 的 γάρ 字譯出來：和合、呂譯、當代、現中、新譯；RSV, NIV, TEV, NRSV, CEV. 若是這樣，（甲）（一）便失去其力量；但保持 γάρ 字的意思較好。

下兩點值得考慮：第一，在原文補充「那些事」（直接受格的一個字）比補充「從那些事」（介詞片語）較為簡單和自然。[14] 第二，（甲）要將原文第一個動詞解為「得了／得到」（新譯／現中）；[15] 但原文所用的不是過去不定時時態的「得了」，[16] 而是過去未完時態的「有」（和合），這就有力地提示，「你們當日有甚麼果子？」是完整的問句。[17] 無論如何，本節的主旨是清楚的：第一，讀者現今以他們從前所作的事為恥，[18] 所指的大抵就是第一章

---

14 這就是說，比起（甲）的做法，即是在 ἐφ' οἷς 之前補充 ἀπὸ ἐκείνων/τούτων（參上面註 5; 要補充的字不是緊接著名詞 καρπόν 而是在動詞及副詞 εἴχετε τότε 之後，因此應補充的較可能不僅是 ἐκείνων 一字，而是介詞片語 ἀπὸ ἐκείνων/τούτων），（乙）的做法，即是補充 ἐκεῖνα 或 τοιαῦτα（參上面註 6），較為簡單和自然。

15 Cf. RSV, NRSV ('get'), NIV ('reap'), TEV ('gain'), CEV ('receive'), NAS ('were . . . deriving'). 留意這些字（derive, gain, get, reap, receive）沒有一個在 LN（vol. 2, 111-12）於 ἔχω 一字之下所列出的九個意思中，或在 BAGD 331-33（s.v. I 1-6）所列出的六個意思中出現。參六 22 註釋註 16。

16 要表達「得到」之意，保羅大可以用 κτάομαι 這個字；參：路十八 12；徒一 18，八 20，二十二 28。保羅在帖前四 4 確有使用這字，但它在該處的意思可能不是「取（娶）得（自己的妻子）」，而是「控制（自己的身體）」（參《帖前》298-304）。

17 Reed（'Rom 6,21-22' 250-52）提出一個新穎的看法：通常被視為疑問代名詞的 τίνα（「甚麼」）應改讀為不定代名詞 τινα（「某」）；這樣，τινα καρπὸν εἴχετε 不是發問（你們有甚麼果子？）而是陳述（你們有某種果子）；ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε 是形容 καρπόν 的；整句的意思即是：你們當日有某種（壞）果子，是你們現今看為羞恥的（251-52, cf. 256）。作者用以支持此說的理由有兩點：（1）此解釋可除去「長問句」或「短問句」的爭議。（2）不論是（甲）或（乙）都要在 ἐφ' οἷς 之前補充一個或兩個字；此說則不用補充任何字，而是乾淨俐落的將 ἐφ' οἷς 直接連於 καρπόν（250-51）。筆者對此說的回應如下：（1）複數的 οἷς 與單數的 καρπόν 不符；雖然作者認為這是按意思造句（251 n.29: *constructio ad sensum*）的一個例子，但以補充的 ἐκεῖνα/τοιαῦτα 作為 οἷς 的前述詞較為自然。（2）作者對 21 節的解釋與他對 22 節的解釋息息相關：他把 22 節的 ἔχετε 視為命令式語法而非直說式語法，兩節合起來的意思即是：「你們從前生產一種壞的果子。現在要生產一種好的果子」（256）。但是將 εἴχετε/ἔχετε 解為「生產」，又把 ἔχετε 視為命令式語法，這兩點都值得置疑；參六 22 註釋（第四段起）進一步的討論。

18 「以……為恥」這個意思在新約通常用 ἐπαισχύνεσθαι+ accusative of the person/thing 這種結構表達（一 16；可八 38；路九 26；提後一 8、16；來十一 16）。這裏則用動詞 + ἐπί with dative; 這種結構亦見於 LXX 賽一 29（BAGD 287 [s.v. ἐπί, 2 b γ]）。

（24～31 節）或哥林多前書第六章（9～11 節）所列出的那一類的惡事。[19]「現今」與「當日」相對，強調他們經歷了新舊生命的替換：為從前的惡行感到羞恥是新生命的標誌（參：弗五 8～13）。第二，那些事的結局是死亡：「結局」在此（及 22 節）可能是指「人的行為之末世性『結果』，〔即是〕人的『至終命運』」；[20]因此「死」是指至終的死亡，即永死。[21]

六 22　「但現今，你們既從罪裏得了釋放，作了　神的奴僕，就有成聖的果子，那結局就是永生。」

新標點和合本（亦參呂譯、思高、現中）在「但現今」之後用逗號，正確地將副詞「現今」視為主句的一部分，而不僅是形容分詞「得了釋放」和「作了……奴僕」。這「現今」重拾上一節的「現今」，[1]亦即是與上一節的「當日」相對。原文兩個分詞片語重拾第十八節的思想，只是有兩點分別：第一，「你們……作了……奴僕」在該節是個限定式動詞，在本節則為分詞；第二，該節的「義的奴僕」在本節變成「神的奴僕」。第二點表示，「作義的奴僕」和「作神的奴僕」彼此牽涉：這裏的「義」不是一種抽象的素質，而是神的完美所要求的義，作義的奴僕假定了與神的個人關係；另一方面，作神的奴僕必須顯明於順從義的具體和實際的要求（參 16 節：「作順命的奴僕」）。[2]

有釋經者認為，經文不是說我們從罪的奴役中被買贖出來（參：林前六 20，七 23）進入神的奴役，而是說我們獲釋脫離了

19　Byrne 203. Wallace 328 指出，本節用 ἐκείνων 一字，是由於讀者和他們先前的生活方式在時間上有一段距離（留意「當日」與「現今」的對比）。

20　G. Delling, *TDNT* 8.55; cf. Thayer 620*a* (s.v. τέλος, c: '*final lot, fate*, as if a recompense').

21　Cf. Moo III 407.

1　參六 19b～c 註釋註 10 及所屬正文。

2　Cf. Murray 1.237.

罪，成爲神的奴僕；這很可能再次反映一個人賣身為奴的觀念（參16節）。[3]斯托得也是認為，本章下半（15～23節）的重點不再是在於神在我們身上所作的（如在 3～14 節），而是在於我們所作的（我們曾將自己獻給神去順從祂）。[4]可是，本節的兩個分詞（像18節的分詞和動詞一樣）原文都是被動語態；這表示「從罪裏得了釋放」、「作了神的奴僕」二者都被視為神的作為，指神在基督裏所成就的救贖事實，這客觀的救恩事實是信徒可以且應當在生活上順從神的基礎和原因（參六 18 註釋末段）。[5]

按和合本的譯法，[6]作神奴僕的果子就是「成聖」。較貼近原文的譯法是「你們……有果子以至於聖化」（呂譯）；意即作神的奴僕有其果子，這果子是有助於成聖、以成聖為其方向，或引致成聖之過程的；事實上，這果子就是成聖過程的開始。[7]這裏的「果子」使人想起「聖靈的果子」（加五 22，新譯）和「仁義的果子」（腓一 11）。[8]「永生」原文是直接受格，這表示「那結局」是動詞「你們……有」的直接受詞，意即「你們有永生作為那結局」。[9]但「那

3　Lyall, 'Metaphors' 88. 參六 16a 註釋第二段。

4　Stott 182.

5　在本段（15～23 節）用主動語態的動詞論信徒歸主的，只有 17 節的 ὑπηκούσατε. 用被動語態的則另有 17 節的 παρεδόθητε. 本節（和 18 節）的 ἐλευθερωθέντες 顯然不能解為「使自己獲得自由」，因此與之平行的 δουλωθέντες（和 18 節的 ἐδουλώθητε）也不宜解為 'having become slaves (of God)'（NKJV, cf. RSV, NIV），而應解為 'having been . . . enslaved (to God)'（NAS, cf. NRSV）。

6　參新譯；RSV/NRSV ('the return/advantage you get is sanctification').

7　Cf. Schlier 212; Cranfield 1. 328-29（〔上〕464）；S. E. Porter, *DPL* 399*a*. ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν = 'your gains are such as make for [sanctification]' (NEB); cf. NIV, NAS. 關於 ἁγιασμόν 是指成聖的過程（'sanctification': NAS）而非狀況（'holiness': NEB, NIV）此點，參六 19b～c 註釋末後兩段。Dunn 1.356 也認為此字在這裏（比起在 19 節；參較六 19b～c 註釋註 22）較清楚地被看為從裏至外續漸變化的過程。

8　Kertelge, *Rechtfertigung* 259; Barrett 125; Kuss 393. 參《腓》108-9。亦參七 4b-c 註釋註 15 及所屬正文。

結局」是指甚麼的結局呢？答案可能是：「成聖」的結局，「果子」的結局，或「作了神的奴僕」的結局。[10] 有兩點支持最後一個答案：第一，原文的句子結構提示，「那結局〔即〕永生」和「你們的果子以至於成聖」同是動詞「有」字的直接受詞，而「有成聖的果子」是作神奴僕的直接結果；這就提示「有永生」是作神奴僕的至終結果。第二，如此解釋符合下一節的話：永生（參五 21）是神的恩賜，是神給事奉祂的人（祂的奴僕）的禮物，就如死亡是罪的奴僕所得的工價。[11]

本節的動詞「你們……有」在原文可以是直說式語法或命令式語法；釋經者**幾乎**無一例外的將此詞視為前者。不過，亦有一位認為原文此字大有可能是命令式語法。[12] 另一位釋經者力倡此字實在是命令式語法，意即保羅要讀者「生產好行為的果子」。所用的主要理由如下：（一）第二十至二十三節的結構呈現平行排列法：甲（20 節）乙（21 節）甲'（22b）乙'（22a、c）。前兩節的意思是：**由於**你們從前的情況（甲），所以你們就生出某種果子，是你們現今看為羞恥的（乙）；後一節的意思是：**因為**你們已從罪裏得釋放且成了神的奴僕（甲'），你們就當生出引致成聖的果子（乙'）。[13]

9　活泉 108。與「永生」相對的「死」（21 節）則為主格。

10　Moo III 408 n.77 採第二個答案，Cranfield 1.329 with n.1（〔上〕464 連註 266）則採第三個。S. E. Porter（*DPL* 399*b*）說：'Sanctification . . . is the end (*telos*) toward which the justified strive, eternal life (Rom 6:22, 23).' 這麼一來，「成聖」豈不是等於「永生」？但經文分明將二者分開，如 Cranfield 1.329（〔上〕464）所指出的。

11　Martin（*Slavery* 61-62）認為，保羅可以用做神的奴僕（六 18、22）或基督的奴僕（林前七 22）這圖像作為救恩的象徵，因為舊約已有這種用法（例如：詩三十四 22〔LXX 三十三 23〕，一四三〔一四二〕12）。故此保羅可以拿做一個主人（罪）之奴僕所得的「好處」與做一個更好的主人（神）之奴僕所得的好處作對比。

12　Porter 55-56. 意即保羅是在勸勉讀者取得他們的狀況所應有的（'to possess that which their condition warrants'）。

13　Reed, 'Rom 6,21-22' 248-49.

（二）在一章十三節，保羅提到他要在讀者當中「得些果子」，意即保羅要在羅馬「作、出產、產生一件善工」，所用的動詞正是本節的「有」字。（三）七章四節和五節的動詞「結果子」顯然是指結好的果子，這果子可呈獻給神或獻給死亡。六章二十二節與七章四節相距不遠，加上一章十三節的平行用法，這就提示保羅在本節也許是在談及基督徒結出好的果子（行為），而「有」字亦應視為命令式語法。[14]

這些理由的說服力不大。（一）即使將本節的兩個分詞解為表達原因，這也不等於主句的動詞一定要解為命令式語法。將此動詞視為直說式語法（「你們就有」），對（甲'）和（乙'）的因果關係並無影響。（二）將一章十三節的「得些果子」解為「作、出產、產生一件善工」這做法十分牽強，該詞較自然的意思是結出福音工作上的果子。[15]（三）動詞「結果子」在七章五節顯然是指結壞的果子，不知何故此作者將它解為也是（如在 4 節）指結好果子。認為一章十三節提供「平行用法」，這話不正確。因為六章二十二節與七章四節相距不遠，就認為本節的「有……果子」意即該節的「結果子」，這論據十分薄弱；我們可以反問，若保羅有意在本節表達「你們要結出好果子」這個意思，為甚麼他不乾脆用七章四節那個複合動詞？倘若他採用該動詞的過去不定時時態命令式語法（像 19c 的「獻」字），就可以使他的意思絕對清楚了。

事實上，討論中的看法有兩個致命性的弱點：（一）經文說「你們有〔現在時態〕果子」；這動詞很難解為「出產、產生」。[16]

---

14 同上 253-54。引句英文原作 'to do, produce, generate a good work' (253).

15 參《羅》1.225-26（三）。

16 Reed（art. cit. 253 with n.41）聲稱，ἔχω 在某些文脈中表達「做一些事的主動過程」之意。他引林前十三 1～3 為例：ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω 意即「但我若不愛」。這種推理流於牽強：保羅不用動詞 ἀγαπάω 而用 ἔχω + ἀγάπην, 為要凸出「有〔一切恩賜〕」和「沒有（愛）」的對比，ἔχω 顯

（二）若「有」是命令式語法，本節主句的意思是「〔你們要〕生產好行為的果子」，[17] 則保羅為甚麼要說「你們的果子」呢？若果，如作者所聲稱的，保羅在這兩節（21～22 節）的意思是，「你們從前生產一種惡的果子。如今你們要生產一種好的果子」，[18] 形容「果子」的「你們的」一詞便顯然不得其所；這一點的明證就是，作者在翻譯此句時，都不得不將「你們的」改為「一種」或是將「你們的」放在括號之內，彷彿該詞是可有可無的。[19]

以上討論的看法只是一個新穎理論的一部分；另一部分是，第二十一節並無問句在內，全節都是陳述；[20] 兩節合起來顯示保羅常用的一種論證模式，即是先有**直說式語法**表達的陳述，隨後有**命令式語法**表達的勸勉。[21] 倡此理論的作者認為，（1）反對將第二十一節視為含有問句，將第二十二節視為陳述最有力的理由就是，這看法破壞了保羅論證的思路：保羅在第十九節下半已開始發出勸勉，但是（按這看法）在第二十至二十三節則全部以直說式語法的動詞討論讀者的行為；保羅理應先描寫讀者現今滿結佳果的行為，然後勸勉他們繼續這種行為。（2）不但如此，若讀者已有引致成聖的果

然是「具有、擁有」之意，不能勉強把它解成有「作一些事」之意，儘管「有愛」的結果是有所行動。留意「出產、產生」這個意思，並不見於 LN（vol. 2, 111-12）在ἔχω一字之下所列出的九個意思中，或在 BAGD 331-333（s.v. I 1-6）所列出的六個意思中。後者列出的第四個意思 '*have or include in oneself, bring about, cause*'，驟看可與作者所倡的意思拉上關係（'bring about, cause' = 'produce, generate'）；饒有意義的是，作者並沒有引用這第四個意思（反而提到 BAGD s.v. I 2 e β），這表示 BAGD 所說的第四個意思，並不是作者所（需）要的意思。參六 21 註釋註 15。

17 'Produce a fruit of good works' (Reed, art. cit. 253).

18 'You once produced an evil type of fruit. Now produce a good type of fruit' (Reed, art. cit. 256).

19 So Reed, art. cit. 255: 'now produce *a* fruit which results in holiness'; 247: 'produce (*your*) fruit which results in holiness.'（斜體皆為筆者所加。）

20 詳見六 21 註釋註 17。

21 Reed, art. cit. 244, 245.

子，保羅為何還要命令他們將自己獻給義作奴僕呢？[22] 可是，上文已經指出，第十九至二十三節的總意乃是：信徒當將肢體獻給義作奴僕（19c），因為新舊奴役的對比清楚顯示，作罪的奴僕只能引致死亡（20～21 節），作神的奴僕則引致永生（22～23 節）。[23] 按這種理解，第二十至二十三節的直說式語法支持第十九節的命令式語法，因而可說隱含了命令式語法在內。至於作者提出的第二點反對理由，類似的理由亦適用於作者所倡的看法：讀者既已從心裏順服了他們所「被交付給」的道理的模範（17 節），這種從心裏的順服必然是現諸行為的，保羅為甚麼還要勸勉他們要結出引致成聖的果子呢（本節）？無論如何，上一段所指出此看法的兩個弱點，足以使這理論難以成立；第二十一節含有問句，第二十二節主句的動詞是直說式語法的「有」而非命令式語法的「要生產」，這種傳統的理解還是比作者新穎的理論較為可取。

六 23　「因爲罪的工價乃是死；惟有　神的恩賜，在我們的主基督耶穌裏，乃是永生。」

本節是第十九節第二句開始一連串之對比的最後一個，[1] 此對比支持（「因為」）或進一步解釋上一個對比（20～22 節）：上半節連於第二十、二十一節（尤其是 21c），下半節則連於第二十二節（尤其是 22c）。

消極方面：罪仍是被擬人化成一個主人，它所給的工價[2] 是死亡

22　Cf. Reed, art. cit. 254-55。

23　參六 20 註釋第二段。

1　參六 19b～c 註釋首段。

2　τῆς ἁμαρτίας = genitive of source (Reed, art. cit. 255 n.48). 不過，此作者同時認為應至少考慮這個可能：死亡是「給犯罪者的工資」。筆者倒認為「罪的工價」與「神的恩賜」這種明顯的對比，使後一種解釋成為很不可能。Cantalamessa 33 謂「死」在這裏不是指死亡的舉動（此舉只持續片刻），而是指一種慢性或長期死亡的狀態。此說並無說服力；參 Cranfield 1.330 n.1（〔上〕465 註 270）對 H. W. Heidland（*TDNT* 5.592; cf. Edwards 175）之解釋的批判。另一類

（參 21、16 節）。由於本句解釋第二十一節末句，「死」的意思可視為與該處的意思相同，即是指至終的死亡。[3]「工價」原文有三種解釋：（一）這詞特指發給士兵的工資。穆爾認為，這詞在七十士譯本中出現的三次，以及在新約另外出現三次中的兩次，都是這個意思；因此，這詞在本節很可能也是有軍事的意味，保羅將罪看為一個將領，它發薪給它的「士兵」。[4]（二）這詞指主人發給奴僕的零用錢；此解釋與文理強調奴役這個事實相符。[5]（三）這詞在新約時期的前後數世紀都具有其辭源所賦予它的基本意思，即是「食物」和「購物」，[6]所指的是士兵所得的「糧餉」。由於糧餉是士兵打仗所得之獎賞的一部分（若非大部分），糧餉可視為一種薪給；但「薪水」只是原文此詞的含義，不是此詞所指之物本身。[7]按這種理解，死亡是罪所給的「糧餉」。[8] 筆者認為，本節的文理強調奴役，因此「工價」可能並無暗指士兵（即是不採納第一和第三個解釋）；[9]與此同時，由於「工價」在此顯然是比喻性用法，我們也不

似的解釋是 Fitzmyer II 452: 一個人越服事罪，便越多賺得死亡（'The more one serves sin, the more pay in the form of death one earns'）。

3 Cf. J. J. Scott, *DPL* 554*a-b*.

4 Moo I 425, Moo III 408 n.79. 參 LXX 以斯得拉續編上卷（I Esdras）四 56；馬加比壹書三 28，十四 32）；路三 14；林前九 7。另見林後十一 8。將 τὰ ὀψώνια 解為士兵之薪水的釋經者還包括：活泉 108；Black 93; Schlier 213; Guerra 133. LN 89.42 則從「士兵的薪水」引申到籠統的「結果」之意。

5 Cf. Cranfield 1.329 with n.2（〔上〕464-65 連註 267）；Ziesler 171 (followed by Stott 186); Byrne 204.

6 Morris 267 n.91 指出，ὀψώνιον 得自 ὄψον（「熟食」）和 ὠνέομαι（「購買」）二字。

7 這是一個字的 denotation 和它的 connotation（含義）之別。

8 C. C. Caragounis, 'ΟΨΩΝΙΟΝ: A Reconsideration of its Meaning', *NovT* 16 (1974) 35-57, as reported in *NTA* §19(1975)-31.「糧餉」譯自作者用的 'provisions' 一字。Marshall（*Luke* 144）和 Fee（*Corinthians* 405 n.44）分別在解釋路三 14 和林前九 7 時，皆採納「糧餉」為 ὀψώνιον 的意思。

9 BAGD 602（s.v. ὀψώνιον, 1 b）指出，本節比林後十一 8 離開軍事的情景更遠。

一定要採狹義的「給奴僕的零用錢」之意（第二個解釋），而可解為籠統的「工資」或「酬勞」之意。[10]

積極方面：（一）神的恩賜是永生。一些釋經者認為，「恩賜」在此也（像「工資」一樣）是個軍事用詞，指皇帝在一些特別的日子（例如他登基之日、生辰、週年紀念）對他的士兵在金錢上的施贈。[11] 不過，並無足夠語言上的證據表示這詞是指該物，而且保羅在五章十五、十六節已用過此詞，因此，這詞在此較可能仍是「恩典的賜予」之意。[12]（二）這永生是「在我們的主基督耶穌裏」的。此介詞片語在這裏可能包括兩方面的意思：從客觀的角度而言，永生的賜予是神藉著基督成就救贖（參三 24）的結果；[13] 從主觀的角度來說，永生是「由於〔我們藉信〕與我們的主基督耶穌聯合」而得的。[14]

本節提出了三重的對比：所服侍的主人——罪與神相對；服侍的結果——死亡與永生相對；獲得此結果之法——藉著「報酬」（「工價」）的原則，與自己不配得之「恩典」（這意思隱含在「恩賜」一詞裏面）的原則相對。[15]

六 15～23 回顧本段的結構，可見全段的中心是第十七、十八節的陳述，以及第十九節下半（19b～c）的勸勉：第十五、十六節

---

10 Cf. MM 471-72 (s.v. [3]): '"pay," "wages," "salary" in general'); Thayer 471 (s.v. 2: 'metaph[orically] *wages*'); BAGD 602 (s.v. 2): '*the compensation paid by sin* (for services rendered to it)'; H. Balz, *EDNT* 2.555 ('*pay / reimbursement*').

11 I.e., χάρισμα = 'bounty' (*donativum*). So, e.g., Barclay 91-92; Michel 215-16; Black 93; Schlier 213. 後者認為保羅同時將這種施贈連於五 15、16 所言的「恩賜」。

12 Cf. Cranfield 1.330（〔上〕466）；Moo I 425, Moo III 408 n.80; Morris 265; Kuss 394; LN 89.42.

13 Cf. M. A. Seifrid, *DPL* 436*a*（第二個〔1〕）。

14 I.e., ἐν has 'instrumental, causal sense' (Wedderburn, 'Observations' 89, 96 n.39). 參六 11 註釋註 25 及所屬該段正文。Cf. NEB, TEV ('in union with Christ . . .').

15 Cf. Moo III 408.

只是該項陳述的引言，而第二十至二十二節只是加強該項勸勉，第二十三節則強化第二十至二十二節。第十八節以被動語態直說式語法表達的「你們……作了（義的）奴僕」，就是第十九節以命令式語法表達的「你們……要（將肢體）獻給（義作奴僕）」之前設和基礎；有了前者所指的救恩事實，後者的要求才是有意義和可以達到的。[1] 第十九節的「現今」一詞強調，信徒因基督的工作而被引進的客觀狀況，就是保羅之勸勉的基礎；保羅勸勉他們，要藉著不斷的行義而在成聖的路上前進。[2] 這就是說，對於「信徒是在恩典之下，不是在律法之下；因此他可以隨意犯罪」（參 15 節）這個建議，保羅的回答十分簡單：信徒已獲釋脫離從前（服事罪）的奴役，神又使他成為祂自己的奴僕，因此他必須活出這個新的地位，在生活上順從他的新主人。

在本章的前半部分（1～14 節），保羅曾對「信徒應當為使恩典顯多而犯罪」（1 節）這個建議提出同樣簡單的回答：信徒藉信心（與洗禮）與基督聯合，已經向罪死並復活得新生命，因此他必須在他的行為上表明他實在已向罪死並已復活得新生命。一種治權的改換已在基督裏發生，這就是信徒由向罪效忠改為向神效忠的基礎和理由。[3] 如此，在本章的上下兩半，在保羅關於信徒在基督裏之新生命的討論中，都顯示直說式語法和命令式語法之間一種先後一致的關係，[4] 討論中一貫的思想都是：「要成為你們所是的。」[5] 值得

1　Cf. Cranfield 1.327（〔上〕461）；Michel 214 n.12. 亦參六 19b～c 註釋註 14 及所屬正文。

2　Leenhardt 174, cf. 175.

3　Cf. Ladd, *Theology* 486（「治權的改換」英文原作 'change of dominions'）。

4　Cf. Michel 200; Kertelge, *Rechtfertigung* 266; Tannehill, *Dying* 149. 關於 'indicative and imperative' 這問題較詳細的討論，可參 Fung, *Galatians* 278-84; S. E. Porter, *DPL* 401 (§4).

5　'Become what you are' (Dodd 113). Moo III 391 謂，若考慮到神在我們生命中繼續作工，我們可以這樣說：「要成為你們正在成為的」（'become what you are becoming'）。Reed（'Rom 6,21-22' 250 with n.21）認為可加上這個思想：「要〔成〕為你們從前所不是的！」（'Be now what you once

留意的是，本章的重點只在於信徒「應當」成為他們在基督裏所是的；至於「如何」成為，則有待第八章（特別是 1～13 節）才詳細交代。

were not!'）或（消極地說）「勿為你們從前所是的」（'Do not be what you once were'）。

3 離律法，歸基督（七 1～6）

1 弟兄們，我現在對明白律法的人說，你們豈不曉得律法管人是在活著的時候嗎？

2 就如女人有了丈夫，丈夫還活著，就被律法約束；丈夫若死了，就脫離了丈夫的律法。

3 所以丈夫活著，她若歸於別人，便叫淫婦；丈夫若死了，她就脫離了丈夫的律法，雖然歸於別人，也不是淫婦。

4 我的弟兄們，這樣說來，你們藉著基督的身體，在律法上也是死了，叫你們歸於別人，就是歸於那從死裏復活的，叫我們結果子給　神。

5 因為我們屬肉體的時候，那因律法而生的惡慾就在我們肢體中發動，以致結成死亡的果子。

6 但我們既然在捆我們的律法上死了，現今就脫離了律法，叫我們服事主，要按著心靈的新樣，不按著儀文的舊樣。

雖然好些釋經者都將本段視為新一大段（七 1～25）的開始，[1] 本段較宜視為連於第六章（六 1～七 6 構成一大段），理由如下：（一）從所用字彙的角度而言，本段與第六章的關係遠比與七章七至二十五節的關係密切。例如：本段與第七章下半共有的字詞全部也在第六章出現；但有十個項目是本段和第六章共有的字詞，沒有在第七章下半出現，其中大部分都是對保羅的論證十分基要的。[2]

---

1 例如：Cranfield 1.330-31, cf. 28（〔上〕466-67、參 36-37）；Dunn 1.357; Moo III 409; Stott 189; Schnackenburg, 'Römer 7' 289; 鮑 1.215。

2 項目是：ἢ ἀγνοεῖτε（七 1；六 3）、κυριεύω（七 1；六 9、14）、καταργέω（七 2、6; 六 6）、ἐλεύθερος（七 3；六 20〔18、22 節：ἐλευθερόω〕）、ἐκ νεκρῶν ἐγερθῆναι（七 4；六 4、9〔13 節：ζῶντας ἐκ νεκρῶν〕）、καρποφορέω（七 4、5；六 21、22〔καρπός〕）、τῷ θεῷ（七 4；六 10、11、13、22〔六 17、七 25 的 χάρις τῷ θεῷ 屬另一種用法〕）、ὅτε-νῦν[νυνί] δέ（七 5～6；六 20～22〔參 19、21 節〕）、καινότης（七 6；六 4）、παλαιότης（七 6；六 6〔παλαιός〕）。

（二）「我們」和「你們」在六章一節至七章六節交替出現，但七章七節以下一段的主角是單數的「我」。（三）「從死裏復活」（六 4，七 4）、「新生的樣式」、「（心）靈的新樣」（六 4，七 6）等詞語前後呼應，使六章一節至七章六節顯為一個單元。[3]

反對這看法的理由有兩點：第一，若本段是與第六章合成一大段的，為甚麼在第六章出現十五次的「罪」字在本段卻只出現一次？第二，若本段是與第六章合成一大段的，為甚麼在本段出現八次，又在第七章下半扮演關鍵性角色的「律法」一詞，在第六章卻只出現了兩次？[4] 這些反對理由不是決定性的：**首先**，雖然「罪」字在本段只出現一次，基督徒「結果子給神」的生活（4 節）與他們先前「給死結果子」（5 節，呂譯）的生活二者間的鮮明對比顯示，像第六章一樣，本段的關注仍是，基督徒不應從新生命回到舊生命去；用詞雖然有別，但要旨仍是一樣。**其次**，雖然「律法」一詞在本段出現多次，但本段的焦點其實不是在律法或脫離律法的自由，而是在於此自由使信徒可以「歸於那從死裏復活的，叫我們結果子給神」（4 節），此自由導致他們「按著聖靈〔小字〕的新樣，不按

καινότης 在新約僅此二次，παλαιότης 在新約僅此一次。

3 以上（及筆者認為說服力較弱的其他）理由詳見：Gieniusz, 'Rom 7,1-6' 390-91. Hellholm（'Römer 7.1-6' 386-90, esp. 389-90）則認為，一些重要的體裁及結構方面的記號表示，本段屬於下文多過屬於上文。例如：「在我們的主基督耶穌裏」（六 23）與「因我們的主耶穌基督」（五 21）前後呼應，表明六 23 是一段的結束；「我現在對明白律法的人說」（七 1）這話有贏取讀者之善意的功用；「弟兄們」一詞自一 13 以後在七 1 再度出現，又在七 4 再次出現；這兩點都表示七 1～6 是新的一段。筆者認為，從本段與上下文之聯繫這角度而言，支持正文所採立場的理由較強。

4 Cf. Gieniusz, art. cit. 391-92, citing D. Zeller, *Der Brief an die Römer* (Regensburg 1985) 131. 亦參 Hellholm, art. cit. 391; 此作者還提出另一點：「恩典」一詞在六章出現四次，在七 1～6 和七 7～八 11 都完全沒有出現，可見本段較接近下文。作者（398）認為，第六章論「罪」、第七章論「律法」這主題上的改變（這綜合了上述的兩個反對理由）是決定性的。作者文章的結論是，七 1～6 的論證功用是引介下文的主題——律法及脫離律法之必須（408-9）。

著儀文的舊樣」服事神（6 節）。換句話說，本段的關注是信徒在脫離律法後的倫理生活，就如第六章後半（15～23 節）詳細解釋，信徒「不在律法之下」不等於他們可以犯罪。[5]

保羅在本段論到律法的話，和他在第六章論到罪的話，二者之間有很多相似之處，這可見於以下的比較：[6]

六 1	罪	七 1	律法
六 2	在罪上死了	七 4	在律法上……死了
六 4	一舉一動有新生的樣式	七 6c	服事主，要按著聖靈的新樣
六 7	已死的人是脫離了罪	七 6a-b	我們既然在捆我們的律法上死了，現今就脫離了律法
六 14	罪必不能作你們的主	七 1	律法管人是在活著之時（但你們已死了〔4、6 節〕）
六 18、22	從罪裏得了釋放	七 3	脫離了……律法（參 6a）
六 22	作了神的奴僕，就有成聖的果子	七 4	歸於那從死裏復活的……結果子給神

這些比較清楚顯示，保羅在本段的思想路線是類似第六章的。就如信徒因與基督同死而向罪死了，又與基督一同復活而得了新生命，就應行在生命的新樣中（六 4）；又如他們藉著基督之死而從罪的奴役中得釋放，作了神的奴僕而有成聖的果子（六 22）；照樣，他們藉著基督之死已結束與律法的關係，得以歸屬於復活的基督，就按著聖靈的新樣服事主，結果子歸給神（七 6、4）。[7]

5　Cf. Gieniusz, art. cit. 395-96. 亦參七 1～6 註釋總結。

6　參：盧格仁 238；Little, 'Romans 7:1-6' 83; Moo III 409; Edwards 178. 這些比較在原文看得更清楚。

7　參六 1～七 6 註釋引言。一些釋經者則把本段（七 1～6）視為與六 15b～23 平行，兩段都是保羅對六 15a 詰問者之異議的回應：Reed, 'Rom 6,21-22' 247; De Lacey, 'Law' 169; Rhyne 46; cf. Morris 260; Lambrecht 19-20.

本段的結構相當清楚。保羅提出了律法的一項基本原則（1 節）後，就用已婚婦人的例子（2～3 節）加以說明（「就如」，2 節）和擴充（3 節）。由這基本原則及其說明與擴充（即 1～3 節），保羅引出一個關於基督徒之基本狀況的結論——他們在律法上死了，如今是屬於復活之主（4 節）；然後以從前和現今的對比（5～6 節）進一步加以說明（「因為」，5 節）。第一和第四節都以「（我的）弟兄們」直接稱呼讀者，第二和第五節在原文皆以「因為」一詞開始，使本段很自然地分為彼此對應的兩個小段（1～3、4～6 節）。[8]

a　已婚婦人的類比（七 1～3）

七 1　「弟兄們，我現在對明白律法的人說，你們豈不曉得律法管人是在活著的時候嗎？」

原文以「抑或你們不曉得」開始，[1] 隨後是「弟兄們」這稱呼（1a；此詞參《羅》1.222-23），繼而是「因我是對懂得律法的人說話」（1b），[2] 最後是動詞「曉得」的受詞——「律法管轄人，是在他活著的期間」（1c，新譯）。

「抑或你們不曉得」（1a）這話的含義是，有兩個可供選擇的情況：要不是讀者並不曉得保羅將要提出的真理，就是讀者必須承認保羅在上文所說的話是真的。所指的「上文」很可能是六章十四至二十三節：保羅曾在該處聲言，罪不能轄制信徒（14a），因他們「不在律法之下，乃在恩典之下」（14b），並解釋後一個事實不應

8　Cf. Wilckens 2.63. 略為不同的結構分析見 Wright, 'Romans 8.1-11' 217. Hellholm（'Römer 7.1-6' 402, 406 [cf. 408]）則把 2～5 節分為 2～4 節（例子和推論）和 5～6 節（關乎道德的論證）。

1　ἢ ἀγνοεῖτε = 'Or do you not know' (NKJV, NAS). 這詞語已在六 3 出現過（參該節註釋第二段）；有相同功用的 ἢ οὐκ οἴδατε 見於：羅十一 2；林前六 2、9、16、19。

2　γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ = 'for I am speaking to those/men who know the law' (RSV, NRSV, NAS/NIV).

導致信徒犯罪（15節），因為信徒在脫離律法及脫離罪之奴役[3]的同時，也成了神和義的奴僕（16～23 節）；本段（七 1～6）則解釋信徒如何成為「不在律法之下」（1c～4a），以及脫離律法的目的（4b～6節）。保羅顯然假定讀者實在曉得「律法管人是在活著的時候」（1c）此原則，這一點由「因我是對懂得律法的人說話」（1b）這句證實了；但是，此原則本身並不能證明「上文」的要旨，因此，保羅其實不但假定讀者曉得此原則本身，也預期讀者會接受根據此原則（1c）及其說明與擴充（2～3 節）而得的結論（4～6 節）。綜合來說，「抑或你們不曉得」的含義即是：讀者「一定會明白」保羅在本段（1c～6節）「所要說明的」（現中）；既是這樣，他們也就必須承認保羅在「上文」所說明的真理。[4]由此可見，本段有支持上文論證的功用；它繼續了第六章的兩段（1～14、15～23 節）所辯證「因信稱義並不導致行為上的不義」這個主要論點。[5]

在「因我是對懂得律法的人說話」（1b）這一句裏面，「律法」一詞在原文並無冠詞，下一句「律法管人……」（1c）的同一個詞則有冠詞；英譯本呈現三種不同的處理方法：將兩個詞視為等同，特指某一律法；將前者視為籠統的律法，後者為特指某一（或前述的）律法；將二者視為等同，同指籠統的律法。[6]就「懂得律法」一詞而論，[7]釋經者對「律法」的解釋至少有四種：（一）指籠

---

3 六 14 已暗示律法和罪的關係十分密切；參該節註釋倒數第三段。

4 Cf. Cranfield 1.332（〔上〕468）；Morris 270. Cranfield 認為 2～3 節只是 1c 之原則的「說明」；但「說明與擴充」（Moo III 414）這講法較為準確。參七 4a 註釋註 4 所屬正文。

5 參六 1～七 6 註釋引言。

6 依次見：（1）KJV, RV, RSV, NIV, NKJV, NRSV, NAS: 'the law . . . the law';（2）NEB/TEV: 'law . . . the/The law';（3）CEV: 'law . . . laws'.

7 Räisänen（*Law* 58）認為「懂得」在此很可能有「對律法之真義有所了解」的弦外之音：那些明白律法之真義的人就能認識到，律法本身指向律法對人的捆鎖將被廢除。這是從簡單的γινώσκ-

統的「法律」這東西；保羅所想及的是「他認為是任何及所有法律的一項原則」。[8] 但是保羅隨即以「因為」一詞（2a，原文）引介一條特別的法例，這事實不利於此解釋。[9]（二）在「律法」是指籠統法律的前提下，賴福特認為保羅特別想到讀者所熟悉的羅馬法律；[10] 但是鄧雅各指出，保羅似乎從未造訪羅馬，他若如此向羅馬的居民提引羅馬法律，乃是不尋常地「自以為高人一等」的做法；而且第二、三節所引的例子並不完全符合羅馬法律（見七 2 註釋第三段）。[11]（三）一些釋經者認為保羅同時想及摩西的律法和一般的、人間的律法。[12]

（四）多數釋經者認為所指的是舊約或摩西的律法，[13] 此解釋有較強的理由支持：第二、三節所引的例子符合猶太教的有關法律（見七 2 註釋第三段）；第四節的「律法」顯然是指摩西的律法，而該節是從第一節的原則及第二、三節的例子推理而得的結論，因此第一節的「律法」可能已是指摩西的律法；保羅在其他地方從沒有用「律法」一詞指世俗的律法，此詞在六章十四、十五節以及第七章的大部分都是指摩西的律法，而本段（七 1c～4a）解釋了信徒

ουσιν 一字看出太多的意思來。Burdick（'Οἶδα and Γινώσκω' 350, 356）指出，γινώσκω 在此有 οἶδα 在古典用法的意思，即是「擁有知識」而非「取得知識」（此區別參七 7 註釋註 18）。

8 E.g., SH 172; Käsemann 187; Louw 2.81; Mounce 160; Fitzmyer II 131; Knox 488（引句出處）。在這前提下，Bruce 138 認為讀者所認識的律法是猶太律法或羅馬法律都無關重要，因為「律法管人是在活著的時候」這話是同樣真確的。

9 Dunn 1.359.

10 Lightfoot 300.

11 Dunn 1.359. 因此，M. Reasoner（*DPL* 852*a*）的見解值得置疑：他認為保羅稱讀者為「明白律法」的人，這表示保羅認識到羅馬人視宗教為法律之事（'Romans viewed religion as a matter of law'）。

12 E.g., Michel 219-20; Hellholm, 'Römer 7.1-6' 401.

13 E.g., BAGD 542 (s.v. νόμος 1); Barrett 126-27; Schlier 215; Fitzmyer III 102; Derrett, 'Romans vii.1-4' 461 n.2; Sanders, *Law* 183-84. Omanson（'Roman Christians' 109-10）甚至認為，七 1 就是線索，讓我們看出保羅現在開始轉向猶太基督徒說話。

如何成為「不在律法之下」（六 14）。[14] 按這第四種解釋，無冠詞的「律法」（1b）與有冠詞的「律法」（1c）同義；並且保羅假定，羅馬的讀者對舊約的律法有所認識。這樣假定是合理的，因為即使是外邦的基督徒也是（像猶太基督徒一樣）以舊約為他們的聖經，而且羅馬的外邦信徒中可能有不少曾是「虔敬的人」（徒十七17，參 4 節），他們在歸主前已常在會堂敬拜和研讀律法，因而更堪稱為懂得律法的人。[15]

保羅說讀者曉得這件事：「律法管人是在活著的時候」（1c）。「管」字原文在六章九節曾用來指死亡「（不再）轄制（基督）」，又在第十四節指罪「（不能）轄制（信徒）」（新譯），這裏則似乎是指律法「管轄」人（新譯）。[16] 就事實而論，死亡、罪，和律法確是向在基督以外之人類施行暴政的三個「政要」；[17] 不過，「管」字在本句很可能只是「具約束力」之意，[18] 全句意即「律法對人的約束力只在人活著時有效」（金譯）。[19] 一些釋經者認為，這顯然是關乎政治上之公正的一項定理：死亡清除一切債務，一個已死的人不能被起訴或懲罰；另有認為，保羅這話反映了猶太拉比的一項原則（得自詩八十八 5〔馬索拉抄本 6 節〕），即死了的人是脫離了律法及其要求。[20] 若「律法」（如上言）是指

---

14 Cf. Wilckens 2.66; Dunn 1.359; Fitzmyer I 849*b* (§72), Fitzmyer II 455-56; Moo I 436, Moo II 1137*a*, Moo III 411; Edwards 178; Byrne 213.

15 參《羅》1.67-68。Cf. also Wilckens 2.67; Dunn 1.359; Fitzmyer II 457; Stuhlmacher 103; Stuhlmacher, 'Purpose of Romans' 238. Stowers 277-78 認為保羅在此想到的是「虔敬的〔外邦〕人」。

16 Schnackenburg（'Römer 7' 291）認為保羅故意選用 κυριεύω 這字，因它使人想起死亡（六 9）和律法（六 14）的「轄制」。

17 Cf. Dunn 1.359; Fitzmyer II 457.

18 Byrne 213. Cf. NIV/NAS: 'has authority/jurisdiction over'; RSV, NRSV: 'is binding on'.

19 參現中：「法律對人的約束是人活著的時候才有效力。」

20 依次見：SH 172; Morris 270; 及 Stuhlmacher 102, 103; Tomson, *Paul* 94 n.160. G. F. Hawthorne（*DPL*

摩西的律法，後一個看法較為可能。無論如何，本句的含義顯然是：一個人若死去，律法對他便不再有約束力。[21] 這一點對保羅的論證極其重要，因為保羅之所以可藉推理而得信徒「脫離了律法」（6節）的結論，就是因為他們「藉著基督的身體，在律法上也是死了」（4節）。

七2 「就如女人有了丈夫，丈夫還活著，就被律法約束；丈夫若死了，就脫離了丈夫的律法。」

「就如」（原文作「因為」）引介已婚婦人的例子，[1] 來說明第一節末句的真理，即「律法對人的約束力只在人活著時有效」（金譯）。按照該句的提示，第二節應如此說才合乎邏輯：一個已婚的婦人，當她活著時，是受律法約束歸屬丈夫；她若死了，就脫離了丈夫的律法。可是，這種講法不能容納這婦人要「歸於別人」（3b）的思想（死了的婦人不能歸於別人），而「歸於別人」這思想在此例子的應用上十分重要（4b：「叫你們歸於別人」），因此保羅在這兩節（2～3 節）放棄了嚴格地合乎邏輯的講法，而採「丈夫（還）活著……丈夫若死了」的講法。[2]

「女人有了丈夫」原文作「已婚的婦／女人」（新譯／現中）。就此詞原文的形式而論，「已婚的」直譯的意思是「在丈夫之下」；[3] 但從這詞在七十士譯本及世俗希臘文獻的用法來看，這詞所描寫的只是一個婦人的「已婚」狀況，並沒有「（伏）在丈夫的

596*a*）則認為 1～2 節的「律法」是指基督所定關乎婚姻的律法（參：可十 6～7、11；林前七 10～11）；這見解值得置疑。

21 Hellholm, art. cit. 393: ὁ νόμος οὐ κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου, ὅταν ἀποθάνῃ.

1 γάρ = 'Thus / For example' (RSV, NRSV / NIV);「舉例說」（現中、金譯）。BADG 152（s.v. 1 d）認為本節是「以明確的〔事例〕證實〔1 節〕籠統的〔陳述〕」之例子。

2 參較 Schlier 216; Murray 1.242.

3 ὕπανδρος = ὑπό + ἀνδρός: *EDNT* 3.395; Fitzmyer II 457; Moo III 412 n.17; 李保羅 198。這字在新約出現僅此一次。

權下」之意。[4] 本節與哥林多前書七章三十九節的平行情況可以說明此點（下引經文出自新譯本）：

羅七 2a：　「一個已婚的婦人，
　　　　　在丈夫活著的時候，她是受律法約束歸屬丈夫。」
林前七 39a：「丈夫活著的時候，妻子是受約束的。」
羅七 2b：　「丈夫若死了，她就脫離丈夫在律法上的約束。」
林前七 39b：「丈夫若死了，她就可以自由……。」

本節「已婚的婦人」與該節的「妻子」（原文與「婦人」同）在意思上並無分別；「已婚的」這形容詞用於本節而不用於該節，可能只是因為在該節之前，「婦人」一詞已有至少十六次是指「妻子」，[5] 因此文理清楚顯示，「婦人」在該節也是「妻子」之意；但是本節的「婦人」一詞是在書中首次出現（事實上它在本書不再出現），因此，雖然下文提到「丈夫」表示「婦人」是「妻子」而非僅為「女人」之意，但保羅為要從開首就表明他所想及的是「已婚的」婦人，因此就加上這個形容詞。[6]

「有丈夫的女人，當丈夫還活著的時候，是受法律束縛的」（2a，思高）這種譯法，沒有譯出已婚婦人如何「被律法約束」，

4　Earnshaw（'Romans 7.1-4' 74-78）力證此字的意思只是「已婚」，與「未婚」或「獨身」相對（尤見 75 第三段、76 第二段、77-78）。Cf. LN 34.75: ὕπανδρος = 'pertaining to being legally bound to a man in marriage — "married."' 在 LXX，ὕπανδρος見於：箴六 24、29；傳道經九 9（思高德訓篇 12 節），四十一 23（德訓篇 26b～27a）；民五 20、29（最後二處寫成 ὑπ' ἀνδρός）。

5　林前七 2a、3a、b、4a、b、10、11、12、14a、b、16a、b、27a、b、29、33。

6　Cf. Earnshaw, art. cit. 77 - 78. Baumert（*Woman* 23）質疑保羅在此想及的是「妻子」，他認為ὕπανδρος可同樣指一個訂了婚的婦人。這個見解，以及作者由此而得的理論——在律法下的生存就像一種不是人所喜歡的訂婚時期，只有首次向基督降服才是真正的婚姻，此婚姻帶來所渴望的身體聯合——同樣沒有說服力。

但原文的結構清楚顯示，這婦人「是受律法的約束歸屬丈夫」（新譯），[7] 即是這個「已婚的女人，只要丈夫活著，[8] 在法律的約束下，就不能離開丈夫」（現中）。[9] 這情況符合猶太人的律法：申命記二十四章一節容許丈夫休妻，但是妻子並沒有相應（即是主動離婚）的權利；對猶太人的妻子而言，脫離婚姻的唯一途徑就是等待丈夫去世（或是丈夫和她離異）。[10] 但是按照羅馬法律，任何一方皆可主動結束婚姻，到了羅馬共和國的後期，經雙方同意或是由於一方意願的離婚事件已成為普遍；而且按照羅馬法律，妻子並不是即時「脫離丈夫在律法上的約束」（2b，新譯），她必須哀悼亡夫及守寡十二個月，否則會喪失亡夫所留給她的一切。[11] 由此可見，「律法」所指的不是羅馬法律，而是猶太人的律法，即是摩西的律法。

下半節以條件子句表達一種（作者構思為）很可能會發生的情形：丈夫去世；在這情形下，這個已婚的婦人「就得解放、脫離了丈夫律了」（2b，呂譯）。[12]「得解放」在這裏（和 6 節）意即「從（丈夫律）的活動範圍被挪走」，[13] 原文的完成時態表達行動的完

---

7 τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ = literally, '*to* the living husband she has been bound *by* the law'. Wallace 581 認為，δέδεται 像 2b 的 κατήργηται 一樣，不僅是 gnomic (Porter 41) perfect, 也同時是 intensive perfect（'gnomic' 指恒常如此發生，'intensive' 強調行動之完成）。

8 Wallace 306 指出，在 τῷ ζῶντι ἀνδρί 這種結構裏（冠詞 － 形容詞 － 名詞：形容詞佔「第一定語位置」，first attributive position），形容詞比名詞更受到強調。若形容詞是佔「第二定語位置」(second attributive position)（冠詞 － 名詞 － 冠詞 － 形容詞），則名詞與形容詞受到同樣的強調。

9 LN 37.45 則認為 δέω 在這裏的意思是「限制，置於（某人的裁判權）下」。

10 Byrne 210, 213; Barrett 127; Stuhlmacher 102.

11 Dunn 1.360; Russell, 'Romans 7' 520. Cf. Edwards 182; Winger, *Law* 167 n.43. 因此，Guerra 135 認為保羅在七 2～3 的類比是取自世俗之法律範疇，這見解值得置疑。

12 Wallace 699 認為 七 2b 和七 3a、b 都屬第三類的條件句子；但按照 Burton §250, 260 的定義，七 3a 是屬第三類，七 3b 是屬第五類（其分別見 §262），而七 2b 則似乎接近第五類多過第三類。

成及帶來的結果；這就是說，丈夫一死，妻子就脫離了「丈夫律」的活動範圍，不再受此律約束，並繼續在這情況中。但「丈夫律」是指甚麼呢？釋經者提供了至少五種答案：（一）那將如斯的權柄賦予丈夫的律法；（二）那確立丈夫之權利的律法；（三）這是個慣用語，指「婚姻的律法」，即是在婚姻中將女人繫於男人的律法；（四）所指的是丈夫的管轄。[14] 最簡單又合乎文理的解釋是：（五）那（從文法的角度說是）關乎丈夫的律法，[15] 即是（就內容而言）將妻子繫於丈夫的律法或法例。[16]

七 3　「所以丈夫活著，她若歸於別人，便叫淫婦；丈夫若死了，她就脫離了丈夫的律法，雖然歸於別人，也不是淫婦。」

「所以」二字（= 五 18「如此說來」）表示，本節解釋了上一節所述之事實的含義：第三節的上下兩半依次與第二節的上下兩半彼此呼應。（一）當丈夫活著的時候，[1] 一個已婚的女人若「歸屬別的男人，[2] 就稱為淫婦」（新譯）。「稱為」在此有「公開地被人認

13　G. Delling, *TDNT* 1.452; Cranfield 1.333 n.3（〔上〕469 註 276）。LN 37.136 則解為「解除關係」。καταργεῖσθαι ἀπό 這結構亦見於 6 節及加五 4。

14　依次見：（1）Dunn 1.360;（2）Barrett 127; 此作者已放棄其羅馬書註釋初版（*The Epistle to the Romans* [BNTC; London 1957] 136）所採的看法（τοῦ ἀνδρός = τοῦ νόμου），此看法被 Cranfield 1.333（〔上〕470）評為「極不可能」；（3）LN 33.341;（4）Winger, *Law* 195 n.178 ('the rule of the husband').

15　'the law concerning the husband' (RSV, NRSV, NAS); τοῦ ἀνδρός =objective genitive (Moo I 437, Moo III 412). 這種結構屢見於 LXX；參（例如）出十二 43；利六 2、7、18，七 37，十二 7，十四 2、57，十五 32；民六 13、21，九 12。

16　W. Gutbrod, *TDNT* 4.1069-70; Kuss 435; Cranfield 1.333-34（〔上〕470-71）；Schlier 215, 216; Fitzmyer I 850*a* (§72), Fitzmyer II 457; Byrne 213-14; Earnshaw, 'Romans 7.1-4' 78-79.

1　ζῶντος τοῦ ἀνδροῦ = genitive absolute. Wallace 655 指出，這種結構（獨立所有格）多數出現在福音書及使徒行傳，在書信裏則較為罕見（參：弗二 20b）。

2　LN 34.69 認為 γίνομαι ἀνδρί 是個慣用語，意即「跟人結婚」（cf. MHT 4.93）；Field 156 也是認為，「跟別的男人結婚」（cf. KJV, NKJV）比「依附別的男人」（思高）較為正確。不過，在 γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ 這詞語內（亦見於 LXX 申二十四 2；耶三 1；何三 3；參利二十二 12），

為」之意（參：徒十一26）；[3]原文「用將來時態表示永恒真理，表示一旦提供某種場合，必會發生某種狀況」。[4]（二）「丈夫若死去，她就脫離了那法律而得自由了」（呂譯）；[5]「那法律」指上一節所言的「丈夫的律法」，即是那將妻子繫於丈夫的律法或法例。這情況的結果就是，[6]「如果她歸屬別的男人，也不是淫婦」（新譯）。[7]

保羅所用的這個例子（2～3 節）當如何解釋呢？（一）從古代直到今天，都有釋經者將第二、三兩節作寓意式的解釋。例如，按屈梭多模的理解，丈夫代表律法，已婚的婦人則代表基督徒的整

ἀνδρὶ ἑτέρῳ 是 dative of possession（BDF §189[2]; MHT 3.239; Fitzmyer II 458; Wallace 150），整個詞語意即「歸屬別的男人」（cf. BAGD 160 [s.v. γίνομαι II 3]; Derrett, 'Romans vii.1-4' 468 n. 2）。這詞語在本節出現兩次，一些中英譯本根據文理依次譯為「跟別的男人同居」和「跟別的男人結婚」（現中；cf. RSV, TEV, NRSV: 'if she lives with another man . . . if she marries another man'）。

3 B. Reicke, *TDNT* 9.482; cf. Bruce 138. χρηματίζω 在新約另外出現七次；詳參《來》2.20-21。

4 精華 486。Porter 44 稱之為 'omnitemporal (gnomic)' future tense-form; cf. BDF §349(1); Burton §69; Wallace 571 (gnomic future). MHT 3.86 則認為 χρηματίσει 幾乎是命令語法的「讓她被稱為」之意。Manson 945*b*（§822a）指出，根據猶太律法，「姦淫」總是指妻子與另一個男人對丈夫犯的罪。G. F. Hawthorne（*DPL* 599*b*-600*a*）認為，保羅若要對「姦淫」下定義（事實上他從沒有這樣做），就必然會將姦淫的定義從「已婚婦人跟她丈夫以外的另一個男人有性交」擴大，使之同樣包括「一個已婚的男人跟他妻子以外的另一個女人有性交」，因保羅不會容忍在此事上有雙重的標準。

5 ἐλευθέρα . . . ἀπο 在 BDF §182(3) 及 MHT 3.215 譯為 'independent of'. 原文的意思顯然是「脫離了律法的約束」（新譯）。

6 τοῦ μὴ εἶναι αὐτήν = genitive of the articular infinitive (BDF §400). 這結構在此表達「構思／預料中的結果」（Burton §398 / 活泉 110）；cf. Moule 128 (= ὥστε μὴ εἶναι); Wallace 594; Zerwick §352; Kuss 436; Morris 272 n.13; Moo III 413 n.25. BDF §400(8) 及 MHT 3.141 則認為「結果」之意在此十分微弱；MHT 1.217 認為此詞有解釋（epexegetic）的功用，如在一 24，八 12 一樣。

7 αὐτὴν μοιχαλίδα = subject accusative and predicative accusative, respectively; γενομένην = conditional participle（Wallace 195, 192, 633）。用直接受格的代名詞（αὐτήν）作為一對等動詞之不定詞（εἶναι）的主詞，另一些例子見於二 19，四 11、18，八 29（Wallace 195 n.71）。

體，他們因律法被廢除而獲自由，得以與基督組成新的聯合。此解釋一個嚴重的困難是，保羅在第四節不是說律法已被廢除（死去），而是說基督徒已向律法死了。屈梭多模的解釋是，保羅若明言律法已經死去，必會令猶太讀者不快；因此，為免冒犯他的猶太讀者，保羅就不說律法已經死去（如邏輯所要求的），而說信徒已向律法死了。[8] 按另一種寓意式的解釋，丈夫所代表的不是律法，「而是羅馬書六章六節的舊人」，妻子則代表基督徒的「真我」或「己」，這個「己」透過舊人之死（與基督同釘十字架）而進入新的狀況（與基督聯合）。[9] 此解釋被評為「極複雜和牽強」，[10] 實不為過。[11]

（二）有釋經者認為，保羅所用的說明一無是處，是完全走錯了路；在說明與事實之間，唯一剩下來可供比較之點就是這光禿的事實：死亡結束責任。我們最好儘量不去理會這個說明，而是問保羅真正在談及的是在事實與經歷的範疇中的甚麼事情？[12] 這種看法低估了保羅的智力；其實「走錯了路」的可能不是保羅的說明，而是持這種看法的釋經者！

---

8 屈梭多模的解釋見：Cranfield 1.334（〔上〕471）；Earnshaw, 'Romans 7.1-4' 69. 類似的解釋見 Calvin 138. 這種寓意（allegorical）解釋的另一例子是 Penna, 'Romans' 201：妻子象徵讀者（猶太基督徒？），首個丈夫是律法（或律法的舊紀元），第二個丈夫是基督（或聖靈的新紀元）。

9 SH 172-74; cf. Wright, 'Romans 8.1-11' 196; Witness 143-46; 李常受 178-82（引句出自 178）。

10 Cranfield, 同註 8。

11 按 Longenecker 232 的解釋，本段「婚姻」的要點在於那兩個丈夫的身分。第一個丈夫代表亞當，第二個代表基督；第一個丈夫之死代表信徒與亞當之關係的死亡，婦人與第二個丈夫結婚則代表信徒與第二個亞當（即是基督）的聯合。在這過程中，信徒從對律法（此律法與人種中心主義有關）的責任中被釋放出來。（關於「人種中心主義」〔'ethnocentrism'〕，參《羅》1.94 註 26。）雖然作者稱 2～3 節為「類比」（'analogy'），但在解釋上其實是把這兩節視為「寓言」（allegory），因他用「代表」的說法。亦參七 6 註釋註 7（3）所屬正文。

12 Dodd 120. Cf. Stendahl 27: 'we should not try to make his argument work because it really doesn't.' 這種看法的其他例子見 Earnshaw, art. cit. 69.

（三）按葛嵐斐的解釋，第二、三節不是寓言，也不是比喻，而是一種說明，所要說明的是第一節下半的那項原則，或更準確的說，是該項原則的必然結果：死亡決定性地改變一個人對律法的關係。[13] 可是這樣一來，這兩節便變得有點多餘，因為這兩節所要說明的其實已包含在第一節裏面，而且所說明之點十分簡單，用不著複述。[14] 事實上，第三節開首的「所以」一詞表示，第二節只是前提，第三節才是這兩節的焦點，而第三節所論的不僅是「脫離律法」，而是「脫離……律法，……歸於別人」。[15]

（四）另一些釋經者將這兩節視為類比（甲之於乙，有如丙之於丁）；有一點強有力地支持此看法：「歸於別人」原文所用的結構在新約不再出現，卻在這裏一連出現三次（3a、3b、4 節），這就對我們提示：保羅是在用那妻子的第二次結婚來比擬信徒與復活的基督之聯合，即二者是類比的關係。[16] 在這前提下，有認為本段顯示類比的三重用法：第一，保羅想要說明律法在基督來臨前扮演著一個必須的角色（因此，管制著第一次婚姻的法律是有效的）。第二，保羅要用第二、三節作為類比來說明死亡可以改變一個人對律法的關係。第三，保羅要在本段的結構中使用此類比來發揮他的看法，即我們對律法死去是為了一明確之目的，就是使我們「在聖靈的新生中服事」（6 節）。[17] 此說似乎忽視了類比（2～3 節）與下文（4～6 節）之間一些字詞上的對應（例如：「歸於別人」，3 節、4 節；「脫離了……律法」，2、3 節，6 節），因而（尤其是在第一和

---

13 Cranfield 1.335（〔上〕472）。

14 Cf. Little, 'Romans 7:1-6' 86. Gieniusz（'Rom 7,1-6' 393）甚至認為，若保羅的目的只是要證明基督徒已脫離律法，則 1 節和 6 節便已足夠。

15 Gieniusz, art. cit. 393.

16 Cf. Earnshaw, 'Romans 7.1-4' 71. 所指的原文詞語是 γίνομαι ＋ ἑτέρῳ.

17 Little, art. cit. 90 (cf. 89), cited with approval by Morris 270.

第三點）沒有擊中類比與應用之關係的中心。[18]

又有釋經者認為，類比的解釋有兩個弱點：第一，第四節開首從婚姻的例子過渡到此例子之應用時，所用的不是表示類比的典型比較詞（像「就如」），而是推理性的「這樣說來」或「所以」（思高）。第二，更為重要的，應用的內容超過了例子所提供的資料，所描寫的基督徒（過去和現在）的情況比例子中妻子的情況更為徹底；例如，妻子的倫理關注只是「不是淫婦」（3 節），但基督徒的倫理關注是不「給死結果子」（5 節，呂譯），乃「結果子給神」（4 節）；對律法的看法也是更為徹底（不但具約束力，且激發罪惡的慾念，5 節）。[19] 還有一個反對理由：像寓意式的解釋一樣，類比之解釋的一個主要困難是：在類比中死去的人（第一個丈夫），並不是（如在 1、4 節）藉著此死而得自由的人：在第一節，得自由的是那死去的人；在第四節，得自由的是與基督同死的信徒；但在第三節，得自由的卻是死了丈夫的婦人。[20]

這三點理由都不是決定性的：關於第一點，雖然第四節開首所用的「所以」確是表示結論而不是比較，但是該節的「也」字顯然含有比較之意，「你們……也」意即「你們像例子中的那個婦人一樣也……」。[21] 關於第二點，我們不必認為婚姻類比的應用延及第

18　Cf. Gieniusz, art. cit. 389 n.5. Espy（'Conscience' 168 with 182 n.42）認為：丈夫所代表的是罪：就如婦人被婚姻的法律把她繫於丈夫，猶太人（保羅是對猶太基督徒說話，1 節）被律法把他繫於罪；保羅故意沒有完成這個類比（analogy），因為唯有在世界末日，作「丈夫」的罪本身死去時，基督徒才完全脫離罪和罪的律法；保羅催促讀者要看自己為已經是自由，已經是屬基督的，但罪仍然存在，而這類比留下餘地，有一天不再是這樣（即是有一天罪不再存在）。這又是個「極複雜和牽強」的解釋（參上面註 10 所屬正文）。

19　Gieniusz, art. cit. 397. 第一點亦見於 Cranfield 1.335（〔上〕473）。

20　Cf. Little, art. cit. 84, 86.

21　Earnshaw, art. cit. 70-71. 作者指出，καί 字在腓一 20、弗五 33 及其他經文（n.12）都有「照樣……也」之意。參七 4a 註釋註 3。

五、六節；如果這類比的應用只及於第四節，則在已婚婦人與信徒之間的比較，只限於「你們藉著基督的身體，在律法上也是死了」（就如婦人因丈夫死去而得以脫離丈夫律），以及「歸於別人」（就如婦人在丈夫死後可以歸於別人）這兩點；而第四節下半（「就是那從死裏復活的，叫我們結果子給神」）是保羅按照基督徒的實況提出來的進一步的解釋。至於第三個反對理由，我們應記得保羅要解釋的事實是一件獨特的事件：信徒藉著基督之死（藉著與基督之死聯合），得以脫離律法，獲得自由去歸於基督（4節）。同一個人死而復活，這在人世間的經歷中找不到可比擬的事例；因此，保羅不得不接受一個不完全的例子，在這例子中，那獲得自由進入新的關係者並不是那死去的人，而是另有其人；[22] 在屬靈事實與類比之間的共通點，不在於死去的人獲得自由（因為得自由去歸於別的男人的婦人並沒有死去），而只是在於死亡的事實（丈夫的死亡，信徒〔藉著基督之死〕的死亡）使人得以脫離律法（婦人脫離丈夫的律法，信徒脫離摩西的律法），獲得自由去進入一種新的關係（婦人可以再婚，信徒可以歸於基督）。[23]

---

22 Cf. Gieniusz, art. cit. 398, 400.（作者並不接受類比的解釋，而是認為 2～3 節是修辭學上的 *exemplum*〔例子〕。）

23 Cf. Moo I 437-38, Moo III 413-14; Schlier 216. *Pace* Fitzmyer I 849*b*, Fitzmyer II 455: 作者認為婚姻之例所要說明的一點只是：死亡發生時，人對律法的責任便告終止。參註 14 及所屬正文。
Earnshaw（art. cit. 72-73）建議保羅所用的婚姻類比（'marriage analogy'）必須這樣理解：妻子的第一次婚姻說明了信徒在基督之死上與基督聯合，她第二次的婚姻則說明信徒在基督的復活上與基督聯合。環繞著這中心論點的是一系列互相連鎖的對應之處：（1）婚姻的法例（不是第一個丈夫）= 摩西的律法；（2）婚姻法例對妻子在其首次婚姻中所具的約束力 = 摩西的律法在舊約時期對個人所具的約束力；（3）婚姻法例對丈夫所具的約束力（婚姻的法例不容許他作姦夫，就如這法例不容許妻子作淫婦）= 摩西律法對基督所具的約束力（基督是「生在律法以下」，加四 4）；（4）婚姻法例對妻子的約束力因她第一個丈夫之死而終結 = 摩西律法對信徒的約束力因基督之死而終結；（5）第一個丈夫之死和基督之死依次對妻子和信徒有這種使她／他們得自由的果效，是由於所涉及的聯合。這就是說，第一個丈夫與妻子在婚姻上的聯合 = 基督與信徒救

b 由此而得的結論（七 4～6）

七 4a 「我的弟兄們，這樣說來，你們藉著基督的身體，在律法上也是死了，」

「這樣說來」或「這樣」（新譯）原文是個推理詞，[1]表示本節是保羅根據上文推理而得的結論；保羅重複對讀者的直接稱呼（「我的弟兄們」，參 1 節），也許是要引起他們的注意，要他們特別留心這個重要的結論。[2]這個結論的根據，不僅是第一節所陳述的原則，也是第二、三節對該原則的說明和擴充；這就是說，本節的結論，將「死亡使人脫離律法的約束」（1 節）和「妻子在丈夫死後可以歸於別的男人」（2～3 節）這兩個思想同時應用在信徒身上，其要旨可意譯如下：「你們既然認識到，『死亡使人脫離律法的約束』這原則是有效的，你們便可以（或應）明白，你們（信徒）就像上述的妻子一樣，[3]藉著一次的死亡已脫離律法的約束而得以歸於別人了。」[4]

贖性的聯合；（6）因此，第一個丈夫 = 基督，而第一個丈夫之死，以及此死對妻子所產生、使她得自由的果效 = 基督之死，以及此死對信徒所產生、使他得自由的果效；（7）妻子由此而得、脫離婚姻法例的自由 = 信徒得以脫離摩西律法的自由；（8）妻子與第二個丈夫新的、婚姻上的聯合 = 信徒與今已復活的基督救贖性的聯合；（9）如此，第二個丈夫 = 基督，不是被釘十架的基督，而是在祂復活、末世性的存在方式中的基督（'Christ . . . in his risen, eschatological mode of existence'）；（10）就這樣，那兩個丈夫 = 基督道成肉身／作為人兩種連續的存在方式，即是基督於舊紀元中生存在律法之下，最後死去，接著是祂的復活、末世性的存在方式，在此存在方式中基督享受脫離摩西律法的自由。雖然作者用「保羅的婚姻類比」這講法，但他所提供十分複雜的解釋，事實上使保羅的「類比」變成了「寓言」（allegory）（留意那些等號）。

1 ὥστε = inferential (Moule 144).

2 Cf. Wilckens 2.64. Dunn 1.361 則認為，重複「弟兄們」再次強調這是個敏感的題目。Sanders（*Judaism* 508 n.72）自承有傾向將此節視為「保羅神學的一節撮要」（'one-verse summary of Paul's theology'）。

3 這就是原文 καὶ ὑμεῖς 的含義；參七 3 註釋註 21 及所屬正文。

4 Moo III 414. 筆者認為，這解釋勝於 Cranfield 1.331, 335（〔上〕467、473）和 Wilckens 2.66 的解

「你們……在律法上……死了」原文用的是過去不定時時態的動詞，表示此死亡是信徒過去的經歷；此動詞的被動語態（參較六2主動語態的「死了」）則提示，他們這一次的「被處死」，乃是神的作為。[5] 一些釋經者認為，「這裏所指的律法是定罪的律法」；在律法上死去意即信徒藉著基督在十字架上為他們而死，已從律法的定罪釋放出來；向律法死去等於向罪死（六2），兩者都表示藉著信徒參與基督之死，律法對罪的咒詛或定罪已被挪去。[6] 但這不是原文的結構最自然的意思，文理也不支持這個意思。「在律法上」原文的意思是「對律法來說」（新譯）、「就律法而論」，即是就信徒與律法的關係而論，[7] 他們是已死的；文理則提到妻子因丈夫的死亡而「從（丈夫律）的活動範圍被挪走」（2節），以及信徒「從律法

釋：前者認為4節是保羅得自1節（由2～3節解釋）的結論（參七1註釋註4）；後者認為4節與2～3節平行，都是1節那個原則的應用。不過後者也是認為，4節「可以歸於別人」的思想，是從2～3節得來的。

5 I.e., ἐθανατώθητε = divine passive. Cf. Cranfield 1.355-56（〔上〕473）；Edwards 179; Mounce 161 n.66. Dunn 1.361 認為保羅選擇用這個 divine passive 可能有進一步的目的：他要藉此表示，信徒被神處死，有別於丈夫自然的死去，儘管兩種死亡都以不同的方式說明同一點（死亡結束律法的主權）。內村 396「相信保羅曾讓『律法已死』此意自動地包含在四節的上半裏面，這一來，四節就包含了兩個意思：律法已死滅；基督徒已在律法上死了。」此說不可能正確，因為在本書和加拉太書，保羅都十分關注信徒與律法之關係的問題，而在這兩卷書裏，保羅從沒有說律法已死去（被處死）（Murray 1.242）。英文欽定譯本在七6的譯法（'But now we are delivered from the law, that being dead wherein we were held'）似乎提到律法已死，但 'that being dead' 此譯法是基於 ἀποθανόντος（而不是 ἀποθανόντες）這個說法，而支持此異文的古卷證據十分薄弱（cf. Metzger 514; Cranfield 1.338 n.5;〔上〕478 註 301）。留意 NKJV 已修正為 'having died to', 反映著 ἀποθανόντες）。因此，何宜教 48 謂「當基督在十字架上獻上自己時，律法就死了」，這講法也是缺乏經文根據的。θανατόω 在保羅書信另外出現三次（八13、36；林後六9；新約全部11次）。

6 依次見：黃 147；Cranfield 2.832 (cf. Cranfield, 'Response to Westerholm' 56); Stott 194.

7 τῷ νόμῳ = dative of respect or relation: 'so far as [the] law is concerned, with reference to [the] law' (Moule, *Essays* 154-55). Byrne 214 及 Cranfield 1.336（〔上〕473）則稱之為 dative of disadvantage. 但「關係」的意思較為基本，只不過這關係事實上是對律法「不利」的。

的活動範圍被挪走」（6 節）。[8] 因此，「你們……在律法上……死了」這句話自然的意思是：就如一個婦人與她丈夫的關係因死亡而被廢除，信徒也被置於律法的活動範圍之外，他們與律法的關係已被廢除。[9]雖然律法的活動包括定罪，但「在律法上……死了」的意思不能侷限於脫離律法的定罪。事實上，在第五至八章這一大段，保羅所關注的是律法不能對付罪的問題（參八 3：「律法……有所不能行的」），多過是不遵行律法所帶來的定罪（參：加三 13：「律法的咒詛」）；例如，按本節下文的解釋，律法不但不能對付罪，而且在受律法束縛者的身上挑動惡慾（5～6 節），可見保羅將律法視為屬於舊紀元的一種權勢，此權勢束縛著在基督以外的人。此外，本節這句話不論在實質內容上或在文脈上都與六章十四節下半有關，引致「你們不在律法之下」（六 14）那個狀況的，就是「你們在律法上死了」這個行動，「律法」在這兩段經文所指的應是同一件事；按上文的解釋，「不在律法之下」意即信徒已脫離了律法的紀元，不是生活在摩西律法的「政權」底下，不是受制於摩西的律法；因此，本節「在律法上死了」意即從摩西律法的約束力或「政權」底下釋放出來。[10]

關於保羅這句話，有幾點值得特別留意：第一，保羅所指的律法是摩西的律法；下文第七節清楚表明這一點，因為沒有世俗的法律立例禁止人貪心。[11] 第二，他是談及摩西的律法作為一個體制或政權，信徒與之脫離關係的是這個體制或政權；[12] 但信徒不再活在

8　留意原文用同一個動詞（καταργέω）：κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός（2 節），κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου（6 節）。

9　Moule, *Essays* 154.

10　Cf. Moo III 414-16. 亦參六 14 註釋對「不在律法之下」的第（七）解釋。

11　Ziesler 174. *Pace* Morris 272: 作者認為保羅在七 4 肯定是指所有的律法。

12　Ziesler 47, 48, 175 正確地強調信徒是不再活在律法的「政權」（the Law as a regime）底下。

摩西律法的政權底下，不等於說信徒不再與摩西律法中的個別誡命有任何關係。事實上，書中好些經文（三31，七12、14a，八4，十三8～10）清楚表示，律法顯明神的旨意，因而在此意義上對信徒仍然有效；摩西律法中一些個別的誡命在新約中以「新約之誡命」的姿態出現（十三8～10）。最後，保羅在這裏所說的是摩西的律法，不是籠統的「命令」，因此，信徒並非活在摩西律法的政權下，不等於信徒是生活於「無法」的狀況中。事實上，保羅自己清楚表明，信徒有責任遵守「神的誡命」（林前七19；參九21；加六2）。[13]

保羅的話又引起一個問題：保羅怎能對一個外邦信徒佔大多數的羅馬教會說，「你們……在律法上也是死了」呢？費歌敦的答案如下：保羅的話是對猶太詰問者間接的回答，他要指出，外邦人用不著進到律法之下才可以獲得稱義或過義的生活；因此他可以肯定地對外邦人說，在基督裏甚至你們也向律法死了；你們沒有需要歸入它的統治下。[14] 穆爾的答案似乎更為可取：雖然保羅從沒有這樣明說，但他很可能是把猶太人在摩西律法下的經驗，視為所有其他人對「律法」的經驗之「範例」。在救恩歷史中，以色列是個「判例」（一個樹立準則、能作未來判斷依據的案子），以色列與摩西律法的關係，可應用於所有其他人與神所啟示給他們的「律法」（參二 14～15）的關係上；因此，雖然「在律法上死了」這話嚴格地說是只適用於猶太基督徒，保羅卻將這話應用到整個羅馬教會的成員身上。[15] 如衛斯桐所解釋的，保羅這種概括的做法很可能是根據他的猶太假設而不自覺地發生的：保羅若要維護他上述的做法，他可以簡單地提醒讀者，外邦人認識到神對他們的要求，或是外邦人招惹神的忿怒，這事實使外邦人的情形至少與猶太人的情形類

13 Moo III 416. 亦參六 14 註釋註 38 的討論。

14 Fee, *Presence* 504-5 n.91.

15 Moo I 441, Moo III 417. 參六 14 註釋註 29。

似；但是保羅沒有這樣做。他在七章七至十三節的論證表示，他在四至六節所想到的「捆綁」（參 6 節：「捆我們的律法」）乃是個人面對著摩西律法之明確要求的結果；他想到的是猶太人的處境，但是他把這處境普及化，好像那是普世性的情形。[16]

信徒得以脫離摩西律法的政權，是「藉著基督的身體」。（一）這介詞片語的意思不是「因屬於基督的身體」（呂譯），指教會（信徒群體）作為基督的身體（參十二5；林前十二27）；[17]因為教會是基督的身體這觀念，很難從本節的文理看出來；用這個思想來解釋本句，更徒然引起「信徒是教會成員的事實，如何使他在律法上死去」的問題。[18]（二）「藉著基督的身體」的意思是，藉著基督被釘在十字架上的身體，即是藉著祂在十字架上的死亡；信徒因信與基督聯合而有分於基督之死，因為他們「受洗歸入基督耶穌……是受洗歸入他的死」（六3）。[19]這就是說，信徒因信與基督聯合而有分於祂的死，這使他們脫離了律法的權力範圍。整個意思其實涉及一種三段論法，如下：

前提一：已死的人是脫離了律法

前提二：基督徒已經與基督同死

結論：　基督徒是脫離了律法[20]

---

16 Westerholm, *Law* 194.

17 參：當代、現中；Schweitzer, *Mysticism* 188 n.1; Dodd 120; Knox 489.

18 Cf. Fitzmyer II 458; Morris 273. See also Dunn 1.362.

19 Cf. Lightfoot 301; Kuss 437; Murray 1.243; Michel 220; Käsemann 189; Wilckens 2.64-65; Fitzmyer III 103; Jewett, *Anthropological* 300. 亦參六 3 註釋倒數第二段。Dunn 1.362 認為也許應強調有冠詞的 Χριστοῦ （= *the* Christ）是指基督作為被釘十字架的彌賽亞；Fitzmyer II 458 則認為，保羅在其書信中只有在羅九 5 才利用 Χριστός 的詞源意義。參《羅》1.164-65 的討論。

20 Hellholm, 'Römer 7.1-6' 404. 作者引用 O. Linton 的文章強調：保羅的教訓不是，一部分說信徒已經與基督同死，另一部分說信徒已經脫離了律法；而是，信徒已經脫離律法，正是由於他們已經與基督同死。保羅在七 1～6 的論證，假定了他在第六章的論證。

（三）本節這話可與加拉太書二章十九節互相參照：保羅在該節表示，「我藉著律法已經向律法死了」（新譯）；「向律法死了」與本節的「在律法上死了」相對應，「藉著律法」則與本節的「藉著基督的身體」相對應。[21]「向律法死了」之所以是「藉著律法」，乃因基督在十字架上之死是按照律法所要求的（參：加三13），而保羅藉著「與基督同釘十字架」（加二 20），即是藉著因信與基督聯合（參 17 節：「在基督裏」）而有分於基督在十字架上之死，就向律法死了，律法不能對他再有任何要求。[22] 換一個講法，律法對犯罪者宣判死刑，把他毀滅，以致他不再存在於律法的權力範圍之內；由此而產生這吊詭性的真理——把罪人挪移到律法的權力範圍之外的工具，正是律法本身。保羅在該節以單數第一人稱所言的真理，也是他在羅馬書本節以複數第二人稱所談及的事；兩處所說的都是，就信徒與律法的關係而論（「在律法上」），信徒已不復存在，因為信徒因信與基督聯合，因而「藉著基督的身體」（祂是「藉著律法」而被釘在十字架上），也是「藉著律法」而被「毀滅」了。[23]

七 4b-c　「叫你們歸於別人，就是歸於那從死裏復活的，叫我們結果子給神。」

如上文所指出的，婚姻的類比（2～3 節）與屬靈事實之間的共通點，是在於死亡的事實使人脫離與律法的關係，獲得自由進入新的關係中；上半節指出了信徒已脫離律法的事實，這下半節繼而指出他們的新關係。[1]「叫」或「為使」（思高）這譯法正確地將原文

21　比較：<u>διὰ νόμου</u> νόμῳ ἀπέθανον（加二 19）

ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ <u>διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ</u>（羅七 4）

22　參《真理》177；Fung, *Galatians* 123. Cf. also Raabe, 'Romans and Galatians' 205.

23　Moule, *Essays* 154-55.

1　見七 3 註釋末段。Cf. Hellholm, 'Römer 7.1-6' 405. Gieniusz（art. cit. 395）認為，保羅在此力圖指出，freedom *from* 不能與 freedom *for* 分開。

的結構解為表達目的而不是結果；神使信徒藉著基督的身體得以脫離律法的政權，其目的是「為使〔他〕們屬於另一位，[2]就是屬於由死者中復活的那一位」（思高），即是基督（六 9、4，四 24），就如在六章四節，信徒與基督同死同埋葬的目的，是要他們行在新生命中。[3]葛嵐斐認為，「歸於別人」可自然地解釋為反映了上文所用的說明（2～3 節），即是保羅現在把信徒與基督的聯合描寫為與第二位丈夫結婚；但是作者自己曾於較早時承認，保羅書信其他地方從沒有表達個別信徒與基督結婚這個思想，事實上，這思想也沒有在聖經的其他地方出現。[4]因此，尤其因為這裏的「你們」是特指保羅所稱的「我的弟兄們」而不能解為宇宙性的教會整體（參：弗五 31～32），「歸於別人……」宜解為「屬於那位從死裏復活的主」（現中），而不是「與從死裏復活了的基督結合」（當代）。「基督既從死裏復活，就不再死」（六 9）；因此，信徒與基督的聯合是不會（像妻子與丈夫的關係那樣）被死亡中斷的。[5]

「叫我們結果子給神」（4c）這目的子句（一）若是連於分詞「復活」，得出的意思便是，基督從死裏復活的目的是要我們結果子給神；[6]這樣，保羅從第二人稱的「叫你們歸於別人」轉到第一人

---

2 ἑτέρῳ = dative of possession; 參七 3 註釋註 2。εἰς τό (γενέσθαι) 在保羅書信的用法多數是表達目的（BDF §402[2]; cf. Burton §409）。但是亦有釋經者認為此詞在這裏是表達結果：e.g., Bruce, *Paraphrase* 203; Schlier; cf. NEB.

3 Cf. Kümmel 39; MHT 3.143; Moo I 442, Moo III 418; Morris 273 n.17.

4 依次見：Cranfield 1.336, 334 n.1（〔上〕474、471 註 283）。（個別信徒與基督結婚的思想，會引致極荒謬的結論——基督有無數的妻子！難怪聖經完全沒有這個思想。）參下面註 12 所屬正文。

5 Cf. Bruce 138; Gieniusz, 'Rom 7,1-6' 399.（只是兩位作者都像葛嵐斐一樣，把信徒與基督的聯合說成「婚姻」）。Wright（'Romans' 198）按以色列的經歷來解釋七 1～4；他承認他的解釋十分複雜，但認為七 13～20 顯示同樣的複雜情形。

6 RSV, NRSV 的標點法（'to him who has been raised from the dead in order that we may bear fruit for God'）似乎反映這種理解。Wilckens 2.65 認為，這目的子句同時表達（1）神叫基督死而復活的

稱的「叫我們結果子給神」便很容易理解；但上述的意思並不是最自然的，而且從體裁的角度看，作為「別人」一詞的解釋，「那從死裏復活的」這短語比加上目的子句的長詞較為合宜。（二）若把目的子句連於前一個分詞片語，得出的意思便是，「你們歸於別人〔基督〕」（4b）的目的是「叫我們結果子歸給神」；但是（三）此目的子句最宜視為連於本節主句的動詞「你們……死了」（4a），[7] 這樣，「叫你們歸於別人〔基督〕」（4b）和「叫我們結果子給神」（4c）便依次表達了信徒「在律法上……死了」的直接目的和至終目的。[8]

這樣從「你們」轉為「我們」在體裁上似乎有點不雅（反之亦然），但在保羅書信中並不罕見（參〔例如〕：六 14～16，八 11～13、15～16，十三 11、13～14）；就本節而論，代名詞的這種轉變表示，保羅所描寫讀者的歸主經歷，也是他自己和所有其他信徒的經歷。[9] 一些釋經者認為，「結果子」延續了婚姻的圖像，「果子」是指第二次婚姻所生的子女。[10] 有很多理由反對這個看法：第一，我們為神生孩子完全是個怪誕的圖像；第二，上一句剛提到「歸於」基督，因此，若保羅是想及生孩子，也應說「結果子給基督」而不是「給神」；第三，下一節用同一個動詞提到「給死結果子」（呂譯），而「和死結婚」的思想絕不可能會從文理獲得支持。[11] 第四，這看法將保羅的比喻作寓意式的解釋；第五，這看法將動詞內的「果子」一詞解為「兒女」，這意思既不自然，亦與此

目的，以及（2）蒙救贖者的責任。

7 So, e.g., Cranfield 1.336（〔上〕474）；Louw 1§15; Mounce 162 n.69.

8 Fee, *Presence* 505 n.94.「直接目的」英文原作 'penultimate purpose', 直譯應作「倒數第二個目的」；但這在中文聽來很不自然。

9 依次見：Cranfield, 同註 7；Wilckens 2.65.

10 Barrett 128 認為這是沒有疑問的。Cf. SH 174; Byrne, 'Rom 6:1 — 8:13' 565.

11 Cranfield 1.337（〔上〕475）。

詞在上文的用法不符（參六 21、22）；第六，這看法將個別的基督徒視為與基督結合，但教會整體才是基督的新婦。[12] 事實上，「結果子」這動詞向我們提示，保羅現在是重拾六章二十一、二十二節的農藝圖像，而不是進一步發揮本章第二、三節的婚姻圖像（該處完全沒有提及兒女）。[13] 本節的「果子」可籠統地解為一種新的道德生活，即是按著聖靈的新樣服事神（6 節，參六 4c；加二 19）；[14] 但也許較宜解為「義的果子」（腓一 11）和「聖靈的果子」（加五 22，新譯）。[15]「（結果子）給神」與下一節的「給死（結果子）」（呂譯）平行而相對，因此其意思可能只是「為上帝」（現中、當代），[16] 儘管「為神的榮耀」[17] 可視為引申而得的意思。

如上言，「叫我們結果子給神」是信徒「在律法上……死了」的至終目的，就如「叫你們歸於別人〔基督〕」是信徒「在律法上……死了」的直接目的。這雙重目的可說綜合了本書到此為止的論證兩方面的關注：首先，基督之死割斷了信徒與律法的關係，把他們帶進一個新的關係，就是叫他們歸屬於復活的基督；藉著因信與基督聯合，他們領受了神所賜之義，即是與神有正當的關係（因信稱義）。[18] 其次，神使信徒藉著基督之死得以脫離律法的權勢，進入歸屬於基督這新的關係，其至終目的是要他們結果子給神，即是

12　Stott 195-96（197 卻說「基督是我們的丈夫」）。參上面註 4。Morris 273 提出另一點：雖然教會有時被喻為基督的新婦，但是那些經文從沒有提到兒女。

13　Dunn 1.362-63; Fee, *Presence* 505 n.93; Moo I 442, Moo III 418 n.48. 認為保羅不是延續婚姻圖像的釋經者還包括：Lightfoot 301; Nygren 272; Murray 1.244; Bruce 138; Räisänen, *Law* 61 n.92.

14　Cf. Byrne 'Rom 6:1 — 8:13' 565; Cranfield, 同註 11。

15　Cf. R. Mohrlang, *DPL* 576*b*. 亦參六 22 註釋註 8 所屬正文。

16　I.e., τῷ θεῳ = 'for God' (RSV, NEB, NRSV, NAS), dative of advantage (Moo III 418 n.48). 'To God' (NIV, NKJV) 這譯法似乎是把 τῷ θεῳ 視為 dative of indirect object.

17　Moo III 418.

18　「稱義是發生在基督裏，是由於信徒被納入基督內」：參《羅》1.539 第（四）點。

藉著聖靈結出「義」（與神的性格相符的品格與行為）的果子。[19]「叫我們結果子給神」既是「在律法上……死了」的至終目的，本節的含義就是，結束與律法的關係乃是結果子給神的先決條件；[20]就如保羅見證，他「藉著律法向律法死了」的目的是叫他「可以向上帝活著」（加二 19，新譯），亦即是說，「向律法死了」是「向上帝活著」的先決條件。下文（5～6 節）將會解釋，為甚麼脫離律法是結果子給神的先決條件。

七 5　「因爲我們屬肉體的時候，那因律法而生的惡慾就在我們肢體中發動，以致結成死亡的果子。」

「因為」表示本節和下一節與上一節的邏輯關係：保羅拿信徒從前和現今的情況作對比（5～6 節），為要解釋為甚麼他們先要脫離律法的範疇，才能結果子給神（4 節）。[1]「屬肉體的時候」較正確的譯法是「我們從前在肉體裏的時候」（呂譯）。「在肉體裏」原文在二章二十八節曾用來指「肉身的」割禮，[2]在七章十八節描寫

19　Cf. Fee, *Presence* 505.

20　Mounce 162 n.69.

1　Cf. Cranfield 1.337（〔上〕475）；Moo III 418 with n.49.

2　參《羅》1.415。類似的用法見：加六 13（ἐν τῇ . . . σαρκί 指受了割禮的「肉體」）；弗二 11b（ἐν σαρκί 指「肉身上」的割禮）。ἐν (τῇ) σαρκί 一詞在本書另外出現四次（七 18，八 3、8、9），在其他的保羅書信另外出現十五或十六次，在其中的多數，σάρξ 都似乎有這種所謂「中性」（即是並不含道德方面之貶義）的意思：林後四 11（ἐν . . . σαρκὶ ἡμῶν 指我們必死的「身體」），十 3（ἐν σαρκί〔與 κατὰ σάρκα 相對〕，指「在世上」行事〔與「按照世俗的方式」作戰相對〕〔新譯〕）；加二 20（ἐν σαρκί 指保羅「肉身」的生命），四 14（ἐν τῇ σαρκί μου 指保羅當時「身體」的「病況」〔現中〕），六 12（ἐν σαρκί 指「外表上」的體面〔新譯〕）；弗二 11a（ἐν σαρκί 指讀者「按肉體來說」〔現中〕即「生來」〔思高〕是外邦人），二 14（ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ 指基督在十字架上所捨的「身體」）；腓一 22（ἐν σαρκί 指「在肉身」活著；參 24 節）；西一 24（ἐν τῇ σαρκί μου 指保羅的「肉身」），二 1（ἐν σαρκί 只是加強「見面」之意）；提前三 16（ἐν σαρκί 指基督「以人的形體」顯現〔現中〕）；門 16（ἐν σαρκί 意即「論肉身方面」〔思高〕）。ἐν σαρκί 在腓三 3、4a、4b 則指以「肉體」為倚靠，「倚靠肉體」與

了稱為「我」的那人（指人作為「肉體」），在八章三節是指基督「在肉體中」定了罪的罪案；八章八節說「在肉體裏……的人總不能使上帝喜歡」（呂譯），八章九節則明言，信徒不是「在肉體裏」而是「在〔聖〕靈裏」（呂譯），本節則說，信徒從前是「在肉體裏」。「在肉體裏」在本節和八章八、九節顯然有同樣的意思；鑑於「在肉體裏」與「在聖靈裏」的對比（八9），在這幾節經文中，「在肉體裏」是指信徒從前（亦即是在基督以外的人）活在其中的客觀狀況，就如「在聖靈裏」是指信徒活在其中的客觀狀況。因此，「在肉體裏」的意思似乎不是較狹義的「在肉性權下」（思高）、「被自己的惡性管轄」（當代）或「照著人的本性生活」（現中），[3] 而是較廣義的「在未重生（和有罪）的狀況中」，[4] 即是「生活於舊的、非基督化的政權底下」。[5]「在肉體裏」的人也是「隨從肉體」[6] 而不是「隨從聖靈」（八 5）的，「隨著肉體而

「以基督耶穌為誇耀」相對，因而有宗教方面的貶義。Dunn（'Rom. 7,14-25' 267）則認為，在保羅的用法裏，σάρξ 幾乎每次都或多或少有道德貶義的含義。但見 Fee, *Presence* 818-22 的討論（留意 817 n.32）。

3　Cf. LN 67.139: 'for as long as we lived according to our human nature'. 以上的這些譯法反映一種見解：σάρξ 在此 = 'the sinful nature' (NIV), 'the old sinful nature'（Harrison 77; 海爾遜 173）; 'our lower nature' (NEB); 'sinful human nature', 'human rebelliousness' (R. J. Erickson, *DPL* 304*b*, 305*a*); 'human nature as controlled and directed by sin' (Murray 1.244); cf. W. Grundmann, *TDNT* 1.310

4　BAGD 744 (s.v. σάρξ 7): 'be in an unregenerate (and sinful) state'.

5　Cf. Moo I 442-43, Moo II 1137*a-b*. Dunn（*Paul* 129, 156 n.146）指出，本節將肉體、罪、律法和死亡這四樣把人類打垮的東西明確地連起來。Moo III 418-19 認為「肉體」在此是舊紀元中的一種「權勢」，是一個人活在其中的「能力範疇」（'power-sphere'）；另三種「權勢」是罪、律法，和死亡。只是，如 Dunn 1.364 所指出的，保羅從沒有用「在肉體下」（ὑπὸ σάρκα）這種講法；參較「在罪惡之下」（ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν: 七 14；加三 22）、「在律法之下」（ὑπὸ νόμον: 羅六 14、15；林前九 20；加三 23，四 4、5、21，五 18）。保羅也沒有用「在死亡下」（ὑπὸ θάνατον）這詞，但卻有用死亡「作王」（ἐβασίλευσεν: 羅五 14、17）、「作主」（κυριεύει: 羅六 9）等講法。參八 5 註釋註 6、15 及所屬正文。

6　κατὰ σάρκα ὄντες. Jewett（*Anthropological* 153-54）認為，在羅馬書中，ἐν σαρκί 與 κατὰ σάρκα

活」的結果是必定死（八 13，新譯）；但信徒並不是欠肉體的債，去「隨著肉體而活」[7]（八 12，新譯），他們乃是「不隨從肉體而隨從聖靈去行」[8] 的人（八 4，新譯）。所有這些涉及「肉體」與「聖靈」之對比的經文向我們提示，「肉體」所指的是被造的人類在其墮落的狀況中完全與神為敵，[9] 未歸主的人是被完全屬人和屬世（屬乎今世）的原則及價值觀所操縱的。[10]

信徒從前（生命和生活）的特徵是「惡慾」，直譯作「罪惡的情慾」。[11]「罪惡」在原文是所有格，這至少有五種解釋：（一）這是受詞或方向所有格，意即情慾導致罪惡；（二）是素質所有格，意即「罪惡〔有罪〕的情慾」；（三）是來源所有格，意即罪惡產生情慾；（四）是內容所有格（情慾是罪惡）或方向所有格；（五）同時是來源所有格和受詞所有格，意即「與罪連在一起（由於罪，或導致罪——也許二者同時）」的情慾。[12]「罪惡」原文（如

（八 4、5、12、13）同義。這就給一個流行的看法扣上問號，這看法（朱維特稱之為 Bultmann-Fuchs-Schweizer 對 σάρξ 的看法普及的簡化）如下：「在肉體裏」的生命（life 'in the flesh'）是中性的，「隨從肉體」的生命（life 'according to the flesh'）是惡的。此看法仍為 Black 103-7 所接受（尤見 105）。這個命題的問題在於前一句過分概括，以致不能完全符合有關經文的證據。Fee（*Presence* 822）的結論較為可取：保羅的看法是，我們（信徒）「在肉體中」活著（參：林後十 3；加二 20；腓一 22〔見上面註 2〕），即是在身體中活著，並受制於今生的實況；但我們並不是「隨著肉體而活」（見正文下文）的，那是我們從前的情況，亦即是不信主者的情況。

7 κατὰ σάρκα ζῆν.

8 μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.

9 Cf. Fee, *Presence* 816-22, here 819: 'Flesh' denotes 'humanity in its *fallen* creatureliness as utterly hostile to God in every imaginable way'; also, 'Warfare' 129.

10 Cf. Moo III 418.

11 τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν. πάθημα 在這裏的意思不是「苦難」（八 18；林後一 5、6、7；腓三 10；西一 24；提後三 11），而是此字較不常見的「情慾」（加五 24）之意。Cf. W. Michaelis, TDNT 5.930. Lindars（'Romans 5-8' 132-33）謂保羅無疑是用 παθήματα 表達最廣義的固執己見（'self-will'）；這見解值得置疑。

12 依次見：（1）ἁμαρτιῶν = objective genitive（SH 174; Denney 638b; Kuss 437; Byrne 215; Mounce

在四 7，十一 27）是複數的，這表示保羅想到的不是罪作為一種勢力、原則或狀況，而是具體的罪行；[13] 鑑於這事實，「罪惡的」不大可能是素質所有格或來源所有格；而在內容所有格與受詞（或方向）所有格之間，後者較為自然，即是上述第一種解釋最可取。[14] 這些「罪惡的情慾」可等同於六章十二節的「身子的私慾」；[15]「情慾」與「私慾」二詞在加拉太書五章二十四節同時出現，兩個詞若有分別的話，其分別可能是在於「情慾」的重點是在被動的「（強烈的）情（感）」的一面，「私慾」的重點則在於主動的「慾（望）」的一面。[16]

這些「（導致）罪惡的情慾」是「藉著律法」（新譯）[17] 而「在我們肢體中發動」，即是「活動（起來）」（思高）；[18]「在我們肢體中」並不表示我們的肢體就是這些情慾的所在地，而是說這

162 n.72;) or genitive of direction（思高：「傾向於罪惡的情慾」）；（2）genitive of quality（H. Schlier, *TDNT* 2.497; W. Michaelis, *TDNT* 5.931; cf. Murray 1.245）；（3）genitive of origin（J. Horst, *TDNT* 4.562）；（4）genitive of content or direction（Dunn 1.364）;（5）Barrett 129.

13 Cf. Schlatter (E) 155-56; Schlier 218; Cranfield 1.337（〔上〕476）。

14 Moo I 443, Moo III 419 n.52 捨此而取第二種解釋，因他認為保羅不大可能將「情慾」和「罪惡」區別為兩個不同的階段。筆者認為，比起這較主觀的反對理由，複數的 ἁμαρτιῶν 對第二種解釋所構成的反對理由更有說服力。

15 Wilckens 2.67. Cf. Michel 221 n.7: 作者根據加五 24 而將 παθήματα 與 ἐπιθυμίαι 等同。

16 即是 'passions, affections' 與 'lusts, desires' 之別。Cf. Lightfoot, *Galatians* 213*b*: παθήματα = 'vice on its passive [side]', ἐπιθυμίαι = '[vice] on its active side'; Bruce, *Galatians* 256: 'The ἐπιθυμίαι are the desires by which the παθήματα ("passions") are directed this way or that; if unchecked, they will express themselves in "works of the flesh".' πάθος 與 ἐπιθυμία（見西三 5；帖前四 5）的分別可能亦如此，並且後者所包括的範圍比前者更廣：cf. Lightfoot, *Colossians* 211*b*-12*a*; Trench, *Synonyms* 324 (§87).

17 <u>τα</u> παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν <u>τὰ</u> διὰ τοῦ νόμου: 第二個冠詞清楚表明，其後的介詞片語只能形容「情慾」而不能形容「罪惡」一詞（cf. BDF §269[2]; MHT 3.187）。

18 ἐνηργεῖτο = 中間語態不及物動詞，'were active' (Moo I 444; Ziesler 177), 'were at work' (RSV, NIV, TEV, NKJV, NRSV, NAS). ἐνεργέω 在新約一共出現 21 次（參《腓》275〔加二 8 及腓二 13 各二次〕），在本書僅此一次。

些情慾的活動是透過我們的肢體進行的。[19] 這種活動的結果就是「給死結果子」（呂譯），[20] 即是產生那些導致死亡的惡行（參六21）。[21]「藉著律法而活動起來」這種講法清楚的含義就是，在情慾的宣洩這事上，律法有催化（或造因）的功能；[22] 此點將會在下文（七 7～13）獲得解釋。[23] 事實上，好些釋經者認為，本節是七章七至二十五節預先的撮要，就如下一節是八章一節起的一段（甚或全章）預先的撮要。[24] 值得特別留意的是，本節所描寫的情況，對信徒來說是已成為過去的：「我們從前在肉體裏的時候」的「從前」一詞，代表了原文過去未完時態的「是」字；「發動／活動」在原文也是過去未完時態，指過去一種慣性的活動，[25] 這表示律法挑動情慾，乃是律法在未重生之人身上的功能。[26]

---

19 J. Horst, *TDNT* 4.562; W. Michaelis, *TDNT* 5.931.「肢體」一詞的解釋見六 13 註釋首段。

20 εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ（應補充的主詞是 ἡμᾶς〔參 6c〕）表達結果（Cranfield 1.338; Moo III 420 n.59; Morris 274 n.26）而非目的（Dunn 1.365; 活泉 111）。如 Fitzmyer I 850 (§73) 所解釋的，那些情慾不是命定要導致死亡，乃是受律法之協助而產生此結果。（Cranfield〔上〕477「連續用法……結束用法」是 'consecutive . . . final' 之誤譯。）

21 Bruce 138.

22 Weima（'Evaluation' 231-32 with n.35）指出，「催化的功能」（'catalytic' function）是比「造因的功能」（'causative' function）較準確的講法，但在有關律法與罪之關係的討論中，後者比前者較常用。Benoit（'Romans 7:7 – 8:4' 15）則把 διὰ τοῦ νόμου 解為律法對情慾之宣洩所提供的一種「合作」。

23 Dunn 1.371 指出，同一個使用「藉著」的介詞片語在該段重複出現。有關的詞語是：διὰ νόμου（7 節）、διὰ τῆς ἐντολῆς（8、11、13 節）、διὰ τοῦ ἀγαθοῦ（13 節）。

24 E.g., Engberg-Pedersen, 'Romans 5-8' 481; Jewett, *Anthropological* 145; Martin, *Law* 80. 參七 1～6 註釋總結末句。

25 ἐνηργεῖτο = 'used to be at work' (Fee, *Presence* 513 n.123). 作者（504 n.89）指出，這過去未完時態在有關七 14～25 的現在時態動詞之討論中，幾乎總是被忽視的。

26 Schreiner, *Law* 86. 作者（86-87）繼而指出，本節與提前一 8～11 並無衝突，因兩處所言的是不同的事：該段論到律法刑罰違法者，因而有約束罪惡的功能，本節則談到律法不但不能約束人裏面的情慾，反而有挑起罪惡的功能。

七 6　「但我們既然在捆我們的律法上死了，現今就脫離了律法，叫我們服事主，要按著心靈的新樣，不按著儀文的舊樣。」

本節提出與上一節的對比：原文開首的「（但）現在」（新譯）所指的是時間上的「現今」，而不是邏輯性的「如今」。[1] 葛嵐斐認為，這詞與過去不定時時態的動詞一起使用時，可表示一種目前的情況或行動（與先前的情況或行動相對）之開始，在此所指的就是我們歸信基督的時候，那就是「我們現今是信徒」這情況的開始。[2] 也許較自然的解釋是，「現在」顯然與上一節「我們從前在肉體裏的時候」相對，「現在」所表達的意思是，「脫離了律法」是我們現在的情況；「脫離了律法」原文的過去不定時時態則表明，信徒得以脫離律法的行動是在過去某一特定的時刻發生的，那時刻就是我們歸信基督的時候。[3]

按原文的次序，保羅先以限定式動詞陳述「我們……脫離了律法」（6a）的事實，然後以分詞片語道出這事實的原因或達致這事實的途徑：「向那捆綁我們的律法死了」（6b，新譯）。[4]「脫離」原文是被動語態，「我們……脫離了律法」意即我們「從律法的活動範圍被挪走」；[5] 被動語態在這裏暗指神的作為，就如第四節「你們……在律法上……死了」原文的被動語態暗示，他們的「被處

1　Barrett 129 及 Morris 275 則認為 νυνὶ δέ 所引介的對比同時是時間上及邏輯上的。

2　Cranfield 1.338（〔上〕477；活泉 111-12）。

3　參五 11 註釋末段對該節「如今」一詞的解釋。好些英譯本在本節（七 6）都以「現在」為主導思想，而把原文過去不定時時態的「脫離」譯成現在時態的 'are delivered/discharged/free'（KJV / NEB, RSV, NRSV / TEV）或現在完成時態的 'we have been released'（NIV, NAS）。

4　現中反映了原文的次序：「現在法律已經不能拘束我們；因為從管束我們的法律來說，我們已經死了。」金譯也反映原文的次序，卻把分詞片語視為表達主句的結果：「現在我們已從律法中解放，而死於約束我們的律法」（楷體為筆者所加）。

5　καταργέω 在本節的意思與在 2 節的一樣；參七 2 註釋註 13 及所屬正文。Cf. also G. Delling, *TDNT* 1.454.

死」，乃是神的作為。[6]如在該節一樣，本節「脫離了律法」有不同的解釋，例如：（一）所指的是脫離「律法（的定罪）」或脫離「（定我們罪的）律法」；（二）脫離律法包括兩方面的意思：一是脫離律法的定罪，二是不用試圖利用律法來建立與神的關係（這種嘗試是徒勞無功的）；（三）保羅在本段（七 1～6）所想到的律法，是「律法作為猶太人之安穩和優越的象徵，律法作為一種律法主義式之生活的催化劑」；「脫離了律法」所指的是信徒不再以律法為「猶太人種中心主義」的象徵。[7] 這些都不是原文最自然的解釋，也沒有足夠考慮到文理；本節「我們……脫離了律法」是由隨後的「向……律法死了」解釋的，而後一句的意思與第四節的「在律法上……死了」相同，即是從摩西律法的約束力或「政權」底下釋放出來（參七 4a 註釋第二段）。

「向那捆綁我們的律法死了」（6b，新譯）原文沒有明白地提到律法，而只說向「那束縛我們的」（思高加上「勢力」二字）死了，[8]因此一些釋經者認為，那束縛我們的是肉體，或是「舊人」。[9]

6　κατηργήθημεν 又是所謂的 'divine passive' (Edwards 181)。參七 4a 註釋註 5 及所屬正文。

7　依次見：（1）Cranfield, 同註 2；（2）De Lacey, 'Law' 169;（3）Longenecker 229, 230（參七 3 註釋註 11）。第三個解釋顯然與文理不符：信徒從前「罪惡的情慾」（複數；5 節）如何是由「作為猶太人之安穩和優越的象徵」的律法挑動的呢？保羅在 7 節所引（律法）的誡命是倫理性的，與人種中心主義很難拉上關係。Segal（'Romans 7' 226）解為猶太基督徒進入基督社群後，就脫離禮儀律法。這樣縮減「律法」的意思並不合理。

8　ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα = ἀποθανόντες ἐκείνῳ ἐν ᾧ κατειχόμεθα, 'having died to that by which we were bound' (NAS). Lightfoot 302 認為逗號應放在 ἀποθανόντες之後，不是之前，因為此字不必補充一間接受格的詞（如 τῷ νόμῳ）來解釋。可是這樣一來，此分詞變成解釋 κατηργήθημεν 的後加語。KJV 的譯法錯誤地假定原文分詞為 ἀποθανόντος, 此點參七 4a 註釋註 5。

一些釋經者認為 κατέχω 在這裏的意思是（如在一 18）「壓制」（Morris 275），或是（如在加三 23）「（像囚犯般）禁錮」（Schlier 219; Wilckens 2.69; H. Hanse, *TDNT* 2.829; cf. RSV, NRSV, TEV）；但「束縛」這個意思最符合文理（參 2 節：δέδεται νόμῳ）（cf. BAGD 423 [s.v. 1 d]）。留意 κατειχόμεθα 為過去未完時態，表示信徒歸主前的整段時間都是受律法束縛的（參七 4a 註

不過，保羅在本句沒有明言「律法」，可能只是由於他在上一句已提及「律法」，為免重複，就在本句用了縮減的表達方式。[10] 無論如何，本句的「死了」顯然與第四節的「死了」互相呼應，而該節的「死」明言是對律法死去，因此將本節「那束縛我們的」解為律法是自然的做法；[11] 從文法的角度言，原文的關係代名詞「那」字的前置詞亦只可能是上一句的「律法」，而不是上一節的「肉體」或「情慾」。[12] 事實上，第四節那句話（「你們藉著基督的身體，在律法上也是死了」）為本節的「向……律法死了」（6b）提供了最佳的註解：兩處都是指信徒因信與基督聯合而有分於祂的死，這使他們脫離了律法的權力範圍。[13]

保羅在上文曾說，神使信徒向律法死了而歸於基督，其目的是要他們「結果子給神」（4c）；現在他說，我們脫離了律法的結果就是，[14] 我們按著新的樣式服事神（6c）。[15] 動詞「服事」原文曾在六章六節用來指服事罪，即是「作罪的奴僕」；不但這詞本身使人想起六章十五至二十三節持續使用的「奴僕」的圖像，[16]「脫離（了

釋第四段）。

9　依次見：Robinson 78, 93; SH175.

10　So Byrne 215.

11　Cf. Cranfield 1.338-39（〔上〕478）；Käsemann 189.

12　Schlatter 230 = Schlatter (E) 156 指出，若保羅想及的是 5 節的 παθήματα 或 σάρξ, 他不會用（單數陽性或中性的）ᾧ 字。Schlier 218-19 也是認為，ἐν ᾧ = τῷ νόμῳ ἐν ᾧ, 不應視為 = 中性的 τούτῳ, ἐν ᾧ, 然後把它連於 5 節的內容。

13　參七 4a 註釋倒數第二段第（二）點。

14　ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς 被解為表達（1）目的（Mounce 162 n.74）、（2）神計畫中的結果（Dunn 1.366），或（3）實在的結果（Cranfield 1.339;〔上〕478）；Morris 275 n.29）。第三個看法最為可取，因為這子句所繫於其上的動詞（「脫離了」）所表達的是過去的行動（Moo I 445, Moo III 421 n.65）。

15　在 4c 的提示下，6c 沒有明言的服事對象是「天主／上帝」（思高／當代、現中）。

16　Byrne 215.

律法）〔得自由〕……服事（神）〔作神的奴僕〕」[17] 這兩個詞的並列，尤其使人想起信徒「從罪裏得了釋放，就作了義的奴僕」那句話（18、22節，參較20節），而那句話和本句之間的平行清楚地暗示，就如「義」和神站在同一方，律法和罪也（在某意義上）是站在同一方的。

隨後的兩個片語從正反兩面描寫信徒如何服事神：「按著心靈〔小字：或譯聖靈〕）的新樣，不[18] 按著儀文的舊樣。」「心靈」原文只是「靈」字；有解為「指我們人重生的靈，其中住著那位是靈的主（提後四 22）」，或簡單地指人的心靈，「用心靈的新樣子」（新譯）或「以新的心神」（思高）[19] 事奉神被解為「存著誠實的心，順從聖靈所要求我們各人應有的敬虔生活。是實際的、活的，常存感恩和愛主的心的事奉，那就是心靈的新樣的事奉。」[20] 留意這些解釋都不期然地將「心靈」與聖靈拉上關係。事實上，原文的「靈」字較宜解為指聖靈，[21] 理由如下：第一，本節下半（七6b）是八章一節起那一段的預告和預先的撮要，而「靈」字在該段肯定是指聖靈。[22] 第二，保羅在哥林多後書三章六節已用過「靈」和「儀文」（新譯）或「文字」（思高）的對比，而在該節「靈」肯定是指聖靈：在舊的約之下（這是個以遵守律法為本的紀元），

---

17 Cf. NRSV: 'we are discharged . . . so that we are slaves . . . .'

18 這裏用 οὐ 而不用 μή, 其解釋見 Burton §481.

19 依次見：李常受 186（cf. Witness 149）及以下的英譯法：'in newness of spirit / the spirit' (KJV/RV), 'in a new way, the way of the spirit' (NEB), 'in a new spirit' (MHT 3.213).

20 陳終道 154。Black 100 把 ἐν καινότητι πνεύματος 乾脆解為「在新的屬靈生命裏」。

21 πνεύματος = 'of the Spirit' (NIV, TEV, NKJV, NRSV, NAS; cf. CEV).

22 參八 2、4、5、6、10（見八 10b～c 註釋第四段）、13、16a、23、26、27。特別留意：9節（ἐν πνεύματι . . . πνεῦμα θεοῦ . . . πνεῦμα Χριστοῦ）、11 節（τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν . . . τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν）、14 節（πνεύματι θεοῦ）、15b（πνεῦμα υἱοθεσίας, 參八 15a～b 註釋首二段）。

律法作為外在的法典把人置諸死地；在新的約之下（這是個以神的恩典為本的紀元），神的靈使人得生命。[23] 這個先例強有力地提示，本節的對比同樣假定了新的約取代了舊的約這個神學思想。[24]

在這前提下，「新樣」和「舊樣」描寫了新紀元和舊紀元之間的分別，[25] 兩個紀元的特徵依次是「聖靈」和「條文」（思高）；「條文」是指摩西律法之性質，此律法只是寫成的「法律條文」（現中），卻絕對不能把新生命給人，[26] 唯有聖靈能賜人生命和力量，能成就律法所不能成就的（參八 3～4）。「聖靈」和「條文」若視為內容所有格，得出的意思便是：信徒服事神是「以新樣式，即是在聖靈裏」，而不是「以舊樣式，即是照著條文」。[27] 若解為來源所有格，得出的意思便是：新樣式是聖靈所賜的，舊樣式是僅倚賴條文的結果。[28] 穆爾則視之為主詞所有格，得出的意思即是：

23　Cf. Fung, 'Corinthians' 252. See also R. Mayer, *DNTT* 3.493.

24　Cf. Russell, 'Romans 7' 520. 上文曾用這一點來支持二 29 的「靈」字同樣是指聖靈；參《羅》1.417-18。三段經文都使用了 πνεῦμα-γράμμα 的對比，本節與二 29 的相似處尤其明顯。比較：

林後三 6　οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος

羅二 26　ἐν πνεύματι οὐ γράμματι

七 6　ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος

因此，如在另外那兩節一樣，本節所言的不是照字句釋經與按精意解經的對比（so, correctly, Harrison 77; 參海爾遜 173），也不是（如 Boers 118 所認為的）以靈以誠的順服律法與順從律法的字句之對比。參《羅》1.416 第（1）點。

25　Michel 222; cf. Dunn 1.366, 373. παλαιότης（cf. LN 58.74, 67.100）在新約出現僅此一次，καινότης 另外只見於六 4。

26　G. Schrenk, *TDNT* 1.766. Cf. Prümm, 'Röm 1-11' 188; Käsemann, *Perspectives* 147. 亦參《羅》1.417 註 17 及所屬正文。

27　Cranfield 1.339（〔上〕479）。I.e., πνεύματος and γράμματος = genitives of appostion (so also SH 176).

28　Cranfield（同上）提出的另一可能（'possibility': genitives of origin）；但他認為前一個看法較可能（'probably'）。鮑 1.222 也是解為來源所有格（但以「靈」為「心靈」）。

「由聖靈斷定的新情況」、「由條文斷定的舊情況」。[29]「聖靈」和「條文」也許最宜視為品質所有格，[30] 得出的意思即是：我們信徒是以新的樣式或在新的情況中服事神，這新樣式或新情況是以聖靈為特徵的；我們不是在舊情況中按照舊樣式服事神，那個舊情況或舊樣式的特徵是摩西律法的條文。

如在六章四節、六節一樣，保羅是再次強調舊與新的互不相合，不能和諧共存：藉著遵守律法的條文來服事神是已過時的事奉方式，藉著聖靈的能力而生活行事才是新紀元的事奉方式。[31] 這種以新代舊的「替換」已經發生在信徒的生命中：從前，律法只能在他們身外不完全地提供生活的規範原則（不完全地，因為律法並不同時給人力量去遵行它的吩咐）；如今，聖靈在他們心裏成為這規範的原則。這表示耶利米所預告的新約已在新紀元中實現（參：來八 13；耶三十一 31～34）。[32] 是這新約使前約成為舊約，是這新紀元使先前的紀元成為舊紀元。[33] 由此可見，「條文」和「聖靈」依次表達了在舊的約之下和在新的約之下事奉的精髓；[34]「條文的舊樣」和「聖靈的新樣」所描寫的是舊紀元和新紀元不同的事奉方式。[35]

---

29 Moo I 445, Moo III 421 n.64 ('subjective' genitives).

30 Genitives of quality or characterization.

31 Cf. H. Seesemann, *TDNT* 5.720.

32 Bruce 139. 參八 4 註釋註 74 所屬一段正文。

33 Cf. Kuss 438: 從「聖靈的新樣」的角度看，以前的被認出為「舊樣」。是否為了這緣故，保羅先說「聖靈的新樣」，然後才說「條文的舊樣」？一些譯本（思高、現中、金譯；TEV; NRSV, Phillips）則把原文的次序顛倒，是否為要強調正面的那個片語？

34 Cf. Westerholm, *Law* 210-13; Moo I 445-46, Moo III 421. Fee（*Presence* 507）同樣認為，「聖靈的新樣」意即「在基督所確立，並以聖靈之生命為特徵的新約之下」；參同書 812 註 18。

35 Cf. Westerholm, 'Foundation' 236-40, 246. *Pace* Cranfield, 'Response to Westerholm' 62: 葛嵐斐認為「條文」與「聖靈」之對比是在於兩種人的生活之對比，這兩種人是：（甲）那些雖然擁有律

七 1～6 保羅在本段解釋：信徒如何已脫離律法而歸於基督，為要叫他們結果子給神（4 節）；他們脫離律法的結果就是，他們服事神是按「聖靈的新樣」而不是按「條文的舊樣」（6 節）。由於第四至六節是根據第一至三節推理而得的結論，第四至六節所顯示的重點就是本段的重點，而這幾節所強調的可歸納為兩點：（一）結果子給神的先決條件，是脫離律法的政權（4 節），因為律法對未信主的人是犯罪的催化劑（5 節）。（二）信徒已脫離律法的政權，其目的和結果就是：結果子給神（4c），按「聖靈的新樣」服事神（6c）。[1] 此論證的含義顯然是，因信稱義、脫離律法的福音，並不導致生活行為上的不義。如此，本段與前兩段（六 1～14、15～23）一起駁斥了毀謗保羅的人所提出的指控，即他所傳的福音的實際效果是鼓勵人行惡。[2] 本段末後兩節同時預示了保羅隨即要討論的題目：第五節預示了第七至二十五節有關律法的討論，第六節預示了第八章第一節起對聖靈裏的新生命之闡釋。[3]

法，卻尚未獲得聖靈幫助他們在基督的亮光之中正確地了解律法的人，以及（乙）那些蒙聖靈幫助，既在基督的亮光之中正確地了解律法，也獲得自由開始嘗試謙卑而喜樂地順服律法的人（cf. Cranfield 1.339-40;〔上〕479））。

1 Gieniusz（'Rom 7,1-6' 394）指出，6 節思想進程中的兩步（6a-b, 6c）相當於 4 節的三步（4a, 4b, 4c）。

2 參六 1～七 6 註釋引言，七 1 註釋註 5 所屬正文。

3 So, e.g., Byrne 213; Dunn 1.358 (c); Fee, *Presence* 504; Gieniusz, art. cit. 396, 400; Gundry, 'Romans 7: 7-25' 245 n.44; Newman, 'Romans 7.7-25' 126; Russell, 'Romans 7' 521; Schlier 217; Theissen, *Psychological* 182, 183; Wilckens 2.63. 亦參七 5 註釋註 24 及所屬正文；七 6 註釋註 22 所屬正文。留意這些作者對七 7～25 不都是持同樣的看法。

四　不能把律法與罪或死亡等同（七 7～25）

到此為止，保羅已作了一連串關於律法頗為負面的陳述：律法惹動神的忿怒（四 15），律法使過犯增多（五 20），在律法之下等於在罪的轄制之下（六 14 的含義）；[1] 尤其是在上一段（七 1～6），保羅說律法是捆綁人的（6a），就如他在第六章說罪奴役人（6、17、20 節），又把律法與導致罪惡的情慾連起來（七 5b），並且表示，脫離律法歸於基督是服事神的必備條件（4、6 節）；他的含義顯然是，在律法下生活只能產生罪與死亡（死亡是罪的果子，5c）。這些話可能使人獲得錯誤的印象，即律法本身是惡的，在某意義上可與罪認同為一。因此，本段經文**第一個問題**就是：「律法是罪嗎？」（7a），「律法和罪是同一樣東西嗎？」。[2] 保羅不但從反面以「斷乎不是！」（7a）否認律法本身是罪，更從正面宣稱「律法是聖潔的，誡命也是聖潔、公義、良善的」（12 節）。雖然如此，律法確實與罪有密切的關係：律法是罪的媒介、協助者和催化劑，[3] 因為罪（作為一種力量）利用律法來產生罪行與死亡（7b～11 節）。這就引起本段經文的**第二個問題**：「既然如此，是良善的律法、誡命使我死嗎？」（13a，當代）。保羅再次以「斷乎不是！」（13a）否定這錯謬的推論，繼而解釋真正的壞傢伙是罪：罪利用人的墮落狀況（「肉體」）來對抗律法，使人無法行出良善的律法所要求的善，倒是行出自己所不願意作的惡來（13b～25 節）。由此可見，全段的討論都是在第七節和第十三節那**兩個問題**的前提下進行的；本段的目的是要維護律法，表明律法本身並不是罪，也不是律法本身使人死亡，而在這為律法辯護的過程中，保羅

1　參六 14 註釋倒數第三段。

2　Cf. NEB: 'Is the law identical with sin?'

3　Cf. Schnackenburg, 'Römer 7' 292.

闡明了律法的性質與功能，解釋了為何本身是聖潔、良善的律法竟然產生如此破壞性的結果。[4]

本段是公認難解的經文。[5]這話實不為過。簡單地說，關於本段之解釋的爭論，主要的問題有兩個：第一，經文所說的「我」（以下用楷體的*我*代表「經文所說的『我』」）是指誰？第二，經文所記敘的事情或所描寫的情況是在何時發生的？這兩個問題及其答案自然是密切相關的。值得特別強調的一點是：如上言，本段的主要題目是摩西的律法，不是人性或保羅的人觀；因此，不論如何解釋*我*，並不影響本段至重要的教訓——由於人的墮落狀況（「肉體」），律法被罪利用作為它（罪）的工具，因此律法不能救人脫離罪的權勢。不過，如何回答上述的兩個問題仍是十分重要的事情；這些問題的答案影響我們對保羅之律法觀的理解，更影響我們對保羅如何看基督徒生命的理解，並且大大地影響個別經節之解釋。[6]釋經者對上述兩個問題所提供的答案可說是五花八門，使人眼花撩亂，無所適從，甚至彷彿墮入了濃霧罩著的迷宮之中；要找到正確的路徑走到出口（獲得完全令人滿意的解釋），至少到目前為止，似乎還未有人做到。[7]在目前的情況下，本段的「最佳」解釋就

4　Cf. Kümmel 9, 74, 89; Bultmann, 'Romans 7' 153; Kuss 440. Luz（'Röm 1-8' 164）則認為，「為律法辯護」這標題只適用於 7～13 節，卻不適用於 14～25 節（cf. Bornkamm, *Experience* 88, 89）。Guerra 136 稱本段（7～25 節）為「為福音而作的辯護」；不過，他在全書結束時仍稱之為「為律法而作的辯護」（174, cf. 137）。Morris 276 正確地強調，保羅是在談及律法，不是回答今人要問的問題；因此，本段主要既不是個人的自傳，也不是基督徒經歷的心理研究。

5　Wilckens 2.97 認為，除了五 12～21，本段無疑是羅馬書最難解的一段。Aageson（*Written* 28）謂本段「也許是所有的保羅書信中最繁複的經文之一」。參七 13～25 註釋引言註 2 所屬正文。

6　Cf. Moo I 449-50, Moo III 424. 對*我*的理解（甲）理應是基於對個別經節的理解（乙），但是在經節可有多過一種解釋的情況下，（甲）便對（乙）產生直接和重大的影響。

7　因此，本段仍是「保羅書信中最受爭議的解經難題之一」（Bruce, *Paul* 194）。Kuss 481 認為有關本段之解釋的爭論很可能永無休止，亦難以預期有一公認為正確的解釋。這就對我們提示，在

只能夠是包含最少「不能令人滿意」之成分的解釋。[8]

按穆爾的分析，本段的解釋（就其重點而言）主要有四種方向。[9]以下臚列一些例子。（**甲**）**自傳的方向：我**是保羅自己，他描寫本身對律法的經驗，以此為具警戒性。在這前提下有不少的變化。例如：（一A）保羅在本段是「描述他自己的經驗」，為要「用最快捷、最生動的方式說明」「律法是犯罪的根源」：「他說他如何在做基督徒之前，『罪趁著機會，就藉著誡命引誘我，並且殺了我』〔11 節〕；跟著（14～25 節）他審視現在：他雖是基督徒，且是使徒，……目前還要忍受不能達到他所追求的完美這痛苦的經驗」。[10]（一 B）全段都是保羅歸主前的經歷。[11]（一 C）全段都是保羅信主後的經歷：第七至十二節是保羅「在信主初期的經歷（……過去式〔動詞〕）」，第十四至二十四節則表示保羅「還會有這個傾向（所以用現在時式）」。[12]（一D）本段描寫了保羅從前如何與罪搏鬥而失敗：他無法勝過「貪心」，就是因堅持割禮和律法所帶來的特殊地位而排斥外邦人。[13]（一 E）保羅在七至十三節訴諸「他自己的經驗」，此描述「其後就展開成一幅更普遍的心靈掙扎的圖畫，叫人看見一個想藉遵奉律法來服事神的人，發現自己因他裡面罪的發動而致一敗塗地的情形」（14～25 節）；也許**我**同時是保羅個人及其他所有的人。[14]

本段的解釋上，任何武斷的結論都是不合適的。另一方面，研讀羅馬書的人（尤其是註釋者）仍有不能避免的責任，就是推論出（reason out）他對本段經文的了解。

8 I.e., 'best' = 'least unsatisfactory'. Cf. Edwards 184.

9 Moo, 'Romans 7. 7-12' 122; Moo I 450-52, Moo III 425-26. Nickle（'Romans 7:7-25' 183）表示，他的傾向是假定本段容許（其文章中所提）釋經者的各種解釋，不必排除任何一種。

10 巴刻：《認識神》211-12。

11 Cf. Dodd 125; Dodd, *Studies* 74; Garvie, *Studies* 44.

12 李保羅 209，參 210。

13 Cf. Nanos 358-65.

（二 A）保羅用他自己的屬靈經歷，來描寫每一個未蒙救贖之人在律法下的經歷。[15] 雖然他從自己的經歷說話，他所描寫的是普世性的、人活在律法下的經歷，不是他個人的歷史中某一時期的特別經歷；第七至十三節用過去時態的動詞，只是因他採用了敘事的體裁，第十四至二十五節恰當地用現在時態，來表達無時間性的普世性經歷。[16]（二 B）保羅在本段是談及他自己的經歷，但同時以自己為代表，先是作為人類的代表（7～13 節），然後是作為基督徒的代表（14～25 節）。[17]（二C）本段是已重生的保羅眼中所見，經由已重生的心思所解釋的，未重生者的經歷；這是使徒自己的屬靈歷史，但被普世化。保羅視自己的經歷為具代表性。[18]（二D）保羅從基督徒的角度剖析他在律法下的生活：在前半部分（7～13 節），保羅的自傳也是每一個人的傳記；後半部分（14～25 節）則是緊接著保羅歸主後的初期之經歷。[19]

（三 A）本段是以信心的眼睛來看人在律法之下的情形，保羅也曾一度在律法之下，他特別能與被律法捆綁的道義之士認同。[20]

14　依次見：Harrison 78（海爾遜 175〔引句出處〕）、83（海爾遜 183）。Watson（'Reception Theory' 47）認為，保羅一定是在談及自己的經歷——也許是以他自己的經歷代表其他人的經歷，但一定是在談及他自己的經歷。Newman（'Romans 7.7-25' 134）也是認為，我肯定包括保羅和其他人（不管是基督徒或非基督徒），因此他建議：把 7 節的「我」譯為「我們人」（'we human beings'），在本章的餘下部分則譯為「我們」，最符合文理的要求。

15　Robinson 82; cf. Black 85, 94. Manson 945*b*（§822b）的名句是：「我們若喜歡的話，可以稱本段為自傳，但在這裏，保羅的自傳是『每一個人』的傳記」（'here Paul's autobiography is the biography of Everyman'）。

16　Lindars, 'Romans 5-8' 126, 134, 135, 140.

17　Cranfield 1.341（〔上〕481）。Cf. Mounce 163; 虞格仁 246：「七至十三節是討論舊時代環境裏面的律法，……十四至二十五節，保羅討論律法在新時代情勢裏的情形」；249：「保羅在這裏所說關於他自己的話，對於每一個人和整個人類是同樣真實的」（參 247-48）。

18　依次見：Denny 639*a*; Davidson-Martin 1028*b*.

19　Bruce, *Paul* 194-98 (especially 194, 197-98).

（三B）本段是從基督徒的角度描寫非基督徒在律法下的生活；保羅至少在某程度上引用了自己作為法利賽人時的生活，但不是他當時所見的情形，而是他現在作為基督徒所見自己從前的情形。[21]（三C）本段是從神學的角度，以回顧及反思的方式，描寫罪的破壞力量；保羅自己曾經歷此力量，並已獲救脫離此力量。[22]

（乙）辭令／非個人性的方向： **我**籠統地指人，保羅用敘事體裁來描寫人類的經驗。（一）本段是從信心的角度看一個人在歸主前（即是非基督徒）的經歷；[23] 即是人在律法、罪惡與死亡之下的失喪情形。[24] 本段是每個已受洗的基督徒回顧自己歸主前的過去時，所發出的哀歌：第七至十二節論罪與律法的關係，十三至二十五節描寫在亞當裏的「我」被罪與律法置於其中的、那徒勞無功的狀況。[25]（二）**我**是指每一個受洗前的人，保羅用**我**來解釋律法的角色及律法與罪的關係。[26]（三）本段討論信徒在歸主之前和之後，與他本性裏的惡勢力搏鬥；「我」不是保羅，而是一種辭令式的伎

---

20 Ridderbos, *Paul* 126-30 (esp. 129-30). Cf. Kim, *Origin* 52-54: 保羅用他自己從前在律法之下的經歷為原料，從基督徒的角度，描寫在亞當裏的人在律法下的客觀狀況。

21 Achtemeier 122-23. Cf. Achtemeier, 'Some Things' 263-67.

22 Meyer, 'Romans 7' 64-65.

23 Sanders, *Judaism* 443. 作者（478-79, cf. 475）強調本段並無自傳成分。他又認為，本段對非基督徒的生命之看法是誇張的，我們若要了解保羅的思想，就必須不要嚴格地解釋本段（*Law* 124, 80-81）。Gundry（'Grace' 21）一針見血地指出，後面這句話洩露了森達士之立場的弱點。Wallace 392 認為，雖然以第一人稱指全人類這用法十分罕見，但這是唯一給予「我」字一貫之解釋的看法：9 節不能指保羅歸主前的狀況，14 節不能指保羅歸主後的情形；因此，所指的是人類（不論是信徒或非信徒）不能靠順服律法來討神的喜悅。

24 Bornkamm, 'Romans' 24. Cf. Elliott 24-46; Fitzmyer II 465, Fitzmyer III 108; Morgan 44-45; Hübner, 'Röm 7' 207（本段是從已稱義者的角度看未稱義者的情形）；Brown, 'Romans' 568, 581（保羅是從「猶太人」，更準確地說是從「猶太基督徒」的角度，描寫有罪的人類）。

25 Stuhlmacher 114-16 (especially 115), 105.

26 Cf. Heil 74-80 (esp. 75, 79).

倆，是保羅選用的一個極端的例子，為要把他的論點表達得更清楚。[27]（四）我代表虔敬的外邦人，他被夾在兩種文化之間：他既不全是個猶太人，也不全是個希臘人；在拜偶像者的情慾和獨一真神的律法之間，他被撕裂為二，受著折磨。[28]（五）本段是「對律法下的生活之性質辯證性的分析」；「如果羅馬書第七章所描繪的是猶太教的一個階段，則在這猶太教裏面，沒有恩典或救贖之愛的氣氛附於律法；如果它所描繪的是基督教的一個階段，則在這基督教裏面，沒有從基督或聖靈而來的幫助之氣氛附於福音」；這就足以表示，這裏所描寫的是一種非真正的，意即非歷史性的、假說的宗教處境，此處境從來沒有按這特別的形式真正存在，保羅如此描寫只是為了辯證之目的。總言之，本段是「由辯證發展出來的抽象概念，不是重生者或未重生者的實際處境，而只是一個在律法下的基督徒之假說處境」。[29]

（丙）亞當的方向：我指亞當，或在亞當裏的人類；創世記的記錄被視為範例。（一）我就是亞當。此解釋跟保羅是在談及摩西律法的事實全無衝突，因亞當和他領受的命令在第五章被視為以色列及其律法的預表。[30]（二）第七至十三節重述亞當犯罪墮落的故事，十四節起則論及亞當的後裔現今被罪捆綁，除非他們被基督釋放。[31]（三）保羅不是以自己而是以亞當，即是「人」的身分說話；

---

27 Turner, *Insights* 86.

28 Stowers 277-78. 作者稱本段為 προσωποποιία（'speech-in-character'）的例子（Stowers 39, 252, 264-69 [esp. 269]; Stowers, 'Romans 7.7-25' 191-93）。參八 2 註釋註 55 之（1）。但是按 Rowe（'Style' 144）所給的定義，prosopopoiia 是指把語言和人格（'personality'）賦予非人類的東西（'non-human things'）。

29 依次見：Manson, 'Romans i-viii' 159（首引句；「辯證性的分析」='a dialectical analysis'）；'Romans vii' 158-59（第二引句及以後；「氣氛」='aura';「假說處境」=' hypothetical condition'）。參七 13～25 註釋引言之下的（丙）（二）；亦參（丁）部註 7 末部分。

30 Cf. Boyarin, *Paul* 162-64, 307 n.12.

本段並非自傳性，而是代表性的。[32]（四）我的經歷同時是保羅以及全人類在亞當裏，在神面前的經歷；第七至十三節從歷史角度描寫「我是在亞當裏」，第十四至二十四節則從存在的角度描寫「亞當是在我裏面」；全段是屬靈觸覺敏銳的人因被罪捆綁、無法自救而生出的呼喊。[33]

（丁）**猶太人／以色列的方向：**我指猶太人，或在西乃與律法相遇的以色列。（一）保羅像個腹語術者，將他的聲音注入他的「假人」口中，這人就是在亞當裏，抱持人種中心主義的猶太人；由於這人不是在神恩典的社群之內，因此不能遵行律法（根據定義，在神恩典之約以外的，就是違法者）。[34]（二）我的經歷也曾是保羅的經歷，但並不只是他一個人的經歷，而是在律法下之猶太人的典型經歷；「我」是個慣用的伎倆，藉此伎倆，保羅成為未重生之以色列人與律法之關係的樣版。[35]（三）本段是保羅從基督徒的角度描寫猶太人在律法下生活的情形；我們不能否認本段有自傳的成分。[36]（四）我是保羅及所有虔敬之以色列人的代表；保羅是以代表

---

31 Witherington, *Narrative* 14-15 (with 31 n.10).

32 Giblin, *Hope* 386.

33 Cf. Longenecker, *Paul* 114-16 (cf. 96). 作者（115-16）明言本段所表達的並非只有基督徒才有的信念；比起保羅歸主前的立場，本段可能只是反映了更強烈的體會，並用了更強的表達方式。

34 Cf. Longenecker 225-37 (esp. 229, 234-35).「持抱人種中心主義的猶太人」英文原作 'the ethnocentric Jew'.（關於「人種中心主義」，參七 3 註釋註 11。）

35 Robinson, 'Priesthood' 243. Cf. Aletti, 'Romans 5-8' 307: 本段描寫的情況是「忠信之猶太人無法脫離罪的軌道」。

36 Beker, *Paul* 238, 240-43. Cf. E. Stauffer, *TDNT* 2.358-61. J. M. Everts（*DPL* 158*b*）引述 A. F. Segal 所提供「令人無法不接受」（'compelling'）的解釋：保羅以猶太基督徒的身分（我）為猶太基督徒說話，描寫猶太基督徒歸主後對律法的經歷，即是任何試圖以基督徒身分去遵守律法的猶太基督徒，都會經歷這裏所描寫的掙扎而不能得勝；一個脫離律法的福音是唯一的出路。但是 Dunn 1.388 指出，Segal 的理論所假設第七章與第十四章的關聯，並無根據；Segal 的理論是，保羅的苦況是由於他被逼要為了較保守之基督徒的緣故，而在自己較激進的解決食物條例之方案上妥協（cf.

的身分說話，他是在西乃領受律法之以色列民（7～13 節）的代表，也是在其歷史中，在律法的診斷和定罪功能下掙扎之以色列民（14～25 節）的代表。[37]（五）保羅與以色列認同：第七至十二節記述律法的**到來**（那是一次發生的事件），十三至二十節則描寫以色列在律法下生活**繼續著的情況**。[38] 本段所論的是「猶太人在律法下的歷史和經驗」，**我**是與以色列團結一致的保羅（即保羅與以色列結合在一起）：[39] 對於保羅及其他的猶太人，以色列獲賜律法的結果並不是生命（如一些猶太人所相信的），而是死亡（7～12 節），因為這些人無法遵守神所賜的、聖潔和良善的律法（14～25 節）。[40]

從上面的例子可見，關於本段的結構，釋經者大都同意本段可分為兩小段，不過在這前提下，主要仍有兩種不同的看法，其分別是在於以第十三節抑或以第十二節為分界。（一）有認為首段是第七至十三節，次段是第十四至二十五（或 24 或 23）節。[41]（二）另有認為首段是第七至十二節，次段是十三至二十五（或 23）節。[42]

Segal, 'Romans 7', esp. 227, 241-43）。參七 9 註釋註 21。

37 Cf. Russell, 'Romans 7' 521-25 (esp. 522-24).

38 Wright, 'Romans' 199.

39 Cf. Moo I 448-56 (esp. 448, 456), Moo III 423-31 (esp. 423, 431); Moo, 'Romans 7. 7-12' (esp. 128-29).

40 Moo, 'Fulfillment' 334.

41 E.g., Bruce 139, 143; Barclay 94, 97; Käsemann 191, 198; Schlier 220, 228; Stott 198; Longenecker, *Paul* 87, 96; Schnackenburg, 'Römer 7' 291, 295; Newman, 'Romans 7.7-25' 125; Benoit, 'Romans 7:7 — 8:4' 15 n.2; Russell, 'Romans 7' 521, 523; Voorwinde, 'Romans 7:24' 21; Dunn, 'Rom. 7,14-25' 257 n.2（亦見本註末）；（7～13、14～24 節）Manson, 'Romans vii' 151; Nlckle, 'Romans 7:7-25' 184-85;（7～13、14～23 節）Louw 1§16; Theissen, *Psychological* 184. Dunn 1.376-77 認為 13 節不但結束 7～13 節，也同時引入及過渡至 14～25 節，因而 13b 是 14～23 節的標題。

42 E.g., Wilckens 2.75, 83; Morris 276, 284; Lambrecht 37; Ziesler, 'Romans 7' 41, 42; Moo III 423（424 則謂主要的兩段是 7～12、14～25 節，13 節是連接兩段的橋樑 [cf. 452; Moo II 1138b]）；（7～12、13～23 節）Cranfield 1.340-41（〔上〕480-81）；李保羅 200、208。

有兩點似乎支持（一）的分段法：第一，第七節下半開始至第十三節（除了 12 節所隱含的「是」字[43]），所用的動詞都是過去時態的，第十四節至二十五節（除了 24b 的問句）的動詞則全部是現在時態的；第二，第七節在問句「我們可說甚麼呢？」用了複數的「我們」之後，就一直只用單數的「我」，直至第十四節「我們（曉得）」再次出現，然後又是一直用單數的「我」，直至第二十五節。[44]

另一方面，至少有兩點支持（二）的分段法：第一，第十二節看似是未完成的結論的前半部分，因為原文有一小字提示，本節所表達的只是「一方面」的意思，[45]即是：「這樣，〔一方面〕律法是聖潔的，誡命也是聖潔的、公義的和良善的」（新譯）（這部分其實並不是直接得自上文的）；這個「一方面」所提示的對比就是：「另一方面，[46]罪卻利用了這聖潔的律法和良善的誡命」（參 13b）（這才是與上文的重點相符的結論）。但是保羅並沒有在本節完成這個對比，因他似乎迫不及待的要處理他在上文所說的話（8～12 節）所引起的異議（13a）。第二，第十三節所用的「問句 － 否定 － 解釋」這格式，在上一章已一連出現兩次，都是標誌著新一段的開始（參六 1～2、15～16），在這裏也不例外。因此，雖然第十三節的問題（「那良善的是叫我死嗎？」）顯然是由第七至十二節的內容引起的（「那良善的」表示保羅仍是在想到 12 節那「良善的」誡命），第十三節仍然構成新一段的開始。[47] 此外，第七節「律法

---

43 ἐστίν.

44 Byrne 216-17.

45 ὁ μὲν νόμος.

46 即是 μέν 提示 μὲν . . . δέ 的對比。Cf. Moo III 440 n.69. 亦參《羅》1.406 第二個註 1。

47 Cf. Lambrecht 34-35. 鮑 1.224 謂「第十三節作為前文的結論〔比作為下文的引言〕的作用更為重要。因此在分段時我們將七至十三節看作一段」。但「作為前文的結論的」不是 13 節，而是 12 節：「『這樣』〔12 節的 ὥστε〕表示是自然的結論」（鮑 1.230）（並見正文第一點）。

是罪嗎？」這問題在第十二節已獲得清楚的答案，[48] 第十三節提出的是另一個問題：「那良善的是叫我死嗎？」；這事實進一步支持第十三節是一新段落的開始。雙方的理由比較之下，筆者認為支持（二）的理由較強。

前一段（七 7～12）以敘事的體裁表明罪如何利用律法而導致死亡，後一段則描寫罪如何利用肉體來對抗律法：由於人的墮落狀況（「肉體」），在罪的暴虐統治（七 13～20）當前，律法顯得無能為力（七 21～25）。[49] 鑑於這兩段（7～12、13～25 節）在所用動詞時態上的分別，更是由於兩段各有其獨特的爭議之點，而且後一段所引起的爭議比前一段所引起的更大，為了方便處理之故，以下將會把這兩段分開來討論。[50]

1 罪利用律法導致死亡（七 7～12）

7 這樣，我們可說甚麼呢？律法是罪嗎？斷乎不是！只是非因律法，我就不知何為罪。非律法說「不可起貪心」，我就不知何為貪心。

8 然而罪趁著機會，就藉著誡命叫諸般的貪心在我裏頭發動；因為沒有律法，罪是死的。

9 我以前沒有律法是活著的；但是誡命來到，罪又活了，我就死了。

---

48 Lambrecht 48.

49 參 RSV 及 Wright（'Romans' 198-99; 'Romans 8.1-11' 197）的分段法：7～12、13～20、21～25 節，以及本註釋大綱丙部之叁、四。Meyer（'Romans 7' 72-73）指出，七 7～25 全段的主角，即是我的敵人，並不是律法，而是罪（擬人化成一種力量）。Jewett（*Anthropological* 145）認為，7～12 節是解釋 5 節「因律法而生的惡慾」那句話，13～25 節則表明在肉體中的生活（5a）如何因律法的唆使而導致死亡（5b）。這話的兩部分都值得商榷：前半部分忽視了經文強調「死亡」的事實（9b、10、11b），後半部分則忽視了經文的重點：真正的壞傢伙是「罪」（14b、17、20b、23b）。

50 Cf. Cranfield 1.342, 344（〔上〕482、485）（不過他是按 7～13、14～25 節這種劃分法〔參較上面註 42〕來討論「我」字的意義）。

10 那本來叫人活的誡命，反倒叫我死；

11 因為罪趁著機會，就藉著誡命引誘我，並且殺了我。

12 這樣看來，律法是聖潔的，誡命也是聖潔、公義、良善的。

本段的結構可分析如下：

一 **問題：**律法是罪嗎？（7a 上）

二 **回答及讓步**（7a 下～8a）：

（只是） 1. 不是；不過，我認識罪是藉著律法（7a 下～7c）

（然而） 2. 罪使用律法作為活動基地（8a）

三 （因為）**解釋**（8b～10 節）：

1. 沒有律法，罪是無力的（8b）

2. **我**的故事：律法的來臨，和**我**的死亡（9～10 節）

四 （因為）**進一步解釋**（11 節）：

罪利用律法欺騙**我**，並且殺了**我**

五 （這樣）**結果：**律法本身是善的（12 節）[1]

（**甲**）驟然看來，**我**自然是保羅。巴克萊就認為，保羅在這裏給我們寫出「他的屬靈自傳，將他的內心與靈魂赤露剖開」。[2] 在這前提下，（一）本段所描寫的不可能是基督徒保羅的具體經歷，因為我們很難想像「誡命來到……我就死了」（9b、10a〔原文〕）怎麼可能是保羅歸主後的經歷；如果拿本段（尤其是 8 節）和第五節比較，便可清楚看出本段所述的是**我**「在肉體裏的時候」（5 節，呂譯）的情形。[3] 因此我們可肯定地這樣下結論：本段所述的並不是基

1 以上的分析取自 Wright, 'Romans 8.1-11' 217. 稍為不同的分析見 Byrne 218-20: 7a～d, 引言；7e～8b, 與律法相遇（之一）；8c～11 節，與律法相遇（之二）；12～13 節，結論。
在正文下文，（甲）（乙）（丙）（丁）與上文七 7～25 註釋引言第三段及下的「四種方向」互相對應。

2 Barclay 94.（楷體為筆者所加。）

督徒的經歷，既不是保羅作為基督徒的經歷，也不是任何其他基督徒的經歷。

（二）許多釋經者將本段視為保羅歸主前，作為猶太人（某階段）的經歷，或是保羅在當時已認識到的，[4]或是在他歸主後，從基督徒的角度了解自己先前的狀況。[5]保羅把自己的個案看為具代表性。按這種理解，本段所指的經歷主要有兩種解釋：（二 A）「我以前沒有律法是活著的」（9a）是指保羅的童年，那時他不必考慮道德原則，快樂地按自己的衝動和喜好行事；第九節下半至十一節則描寫保羅認識到道德律法之時及之後所發生的事。[6]導致保羅深感己罪的是第十誡（7c）；[7]「誡命一來（罪就活了，我就死了）」（9b～10a，新譯）是指律法在保羅的生命中對他成為有效的時候。[8]這可能就是保羅成為「誡命之子」的時候（有關的儀式在十三歲時舉行），那時一個猶太人的男童要開始為自己負起遵行律法的責任。[9]（二 B）「我以前沒有律法是活著的」（9a）不能侷限於保羅不大思考的童年；「誡命一來，罪就活了，我就死了」（9b～10a，

3　依次見：Kümmel 77; Murray 1.255.

4　Murray（同上）認為那是神的律法已使保羅深感己罪，心中不再滿有平安和自負的時候。參下面註 10 所屬正文。

5　Cf. Bruce, 'Paulinism' 8; Morris 277; Burgland, 'Romans 7:14-25' 165; D. J. W. Milne, as reported in *NTA* §29(1985)-625.

6　Manson, *Paul* 40. Cf. Lightfoot 303; SH 180; Dodd 128; Robinson 83; Pfleiderer, *Paulinism* 1.79-80. 類似的看法見 Chamblin, *Paul* 23-24.

7　Cf. Murray 1.249; Dodd 128.

8　J. Schneider, *TDNT* 2.674.

9　Cf. Bruce 139; Davies, *Paul* 24-25; Gundry, 'Romans 7:7-25' 232-33; Huggins, 'Rom 7:15' 159.「誡命之子」= בַּר־מִצְוָה（*bar-miṣwâ*）= 'son of the commandment'. Gundry（art. cit. 232）強調，保羅特別挑出的誡命所禁止的是（按甘氏的理解）性慾，而性慾是在男童的青春期——就是在他成為「誡命之子」之時的前後——開始活躍起來的。（Newman ['Romans 7:7-25' 127-29] 對甘德里的文章提供了撮要。）但見七 7 註釋註 28 所屬正文。

新譯）是指罪藉著保羅對「不可起貪心」（7c）這誡命的領悟而在他裏面生出各種貪慾來（8a），而從前滿有自信、無憂無慮的我便宣告死亡。[10] 有認為這種深感己罪的經歷，是發生於保羅在大馬士革失明的那三天（參：徒九 9）。[11] 另一看法是（二 C）保羅回顧他先前在律法下的經歷，用它來說明一般在律法下的生活是怎樣的。[12]

這種自傳性的解釋（甲〔二〕）遇到兩個主要的反對理由：第一，古慕爾認為，第九節的「我……是活著的」和「我就死了」（原文在 10a）之對比，以及這兩個動詞在保羅書信的用法，要求我們將「活」字解為具有豐富的「真正活著」之意，將「死」字相應地解為「真正活著」之狀況的結束。[13] 故此，很難將這兩個動詞削弱為無憂無慮的童年以及有罪咎感之意。[14] 若「活」字應按其豐富的意思來解釋，則保羅不大可能會挑出歸主前的某一段時期，稱之為他「活著」的時候，因為他會認為自己在歸主前曾真正活著，是值得置疑的。[15] 第二，保羅的童年有哪一段時間，可以說是「沒有

---

10 Murray 1.251. 參上面註 4。

11 Lloyd-Jones 173-74.

12 Keener 426*b*. Cf. Dunn, 'Rom. 7,14-25' 261.

13 Kümmel 78. Kuss 446 對此提出異議；他認為在主要的保羅書信的用法裏，並無決定性的因素支持「真正活著」這個意思。不過，Kümmel 52 指出：當 ζῆν 字不是用來指肉身的生命（例如：七 1、2、3）或類似的意思（例如：過生活〔六 2，八 12〕）時，它具有宗教性的意思，指從信心的角度看是「活著」的——此字可指復活之基督的狀況（參六 10，十四 9；林後十三 4a；加二 20a），亦可指基督徒的狀況，尤其強調他們的基督徒經歷（參：羅六 11、13；林後十三 4b；加二 19，五 25）；在這個意義上，保羅亦用此字來泛指真正的生命（羅一 17，八 13b，十 5）。古慕爾的結論是：羅七 9 的 ἔζων 很可能也是這種意思。

14 Longenecker, *Paul* 91. Cf. Kümmel 80: 經文所說的不是我的心境，而是我真正的活著和死亡（cf. 84）。就 ἀπέθανον（10a）一字而論，Moo（'Romans 7. 7-12' 125）認為，若保羅被視為回顧他過去的猶太人經歷，從他的基督徒角度描寫自己與律法的關係引致他的死亡，這字可保留其「末世性之死」的意思。Cf. Dunn, 'Romans 7,14-25' 261.

15 Cf. Kümmel 78-79. 作者（79）又認為：羅馬教會並不是個人地認識保羅，保羅不可能會在信上寫

律法」的呢？一個「第八天受割禮」（腓三5）的保羅或其他的猶太人，怎麼可能會說「我以前沒有律法是活著的」？[16] 因為按猶太人的觀念，希伯來人的孩童從童年最早期開始便認識和學習律法。[17] 至於將保羅的話解為指他成為「誡命之子」這做法，古慕爾指出以下值得考慮的因素：猶太孩童到了十三歲之前，許多的誡命便已對他生效，而作父母的亦在孩童一到合適之時，便幫助他習慣於個別的誡命；[18]「誡命之子」一詞在他勒目裏面只出現一次，而該處只涉及一個成年人；「誡命之子」這制度本身是中世紀的創作。古慕爾下結論說：只有成為誡命之子後才要為自己的行為負責，這觀念是錯誤的，因為這整個觀念是後期的，而且假定了孩童在成為誡命之子之前已經與律法有很多接觸；因此，即使按此觀念，孩童也從來

出這句從他基督徒意識的角度來說是不可能成立的話。穆爾則認為 ἔζησεν 在此（有別於 ἀπέθανον）不一定要有神學性的意思，因為：（1）ζάω 在保羅的用法裏罕有（'rarely'）或至少並不常有（'infrequently'）指屬靈生命的神學性意思（在羅馬書只有一 17，六 13，八 13，十 5〔？〕）；（2）此動詞在保羅書信中以過去未完時態出現唯一的另一次（西三 7）只有簡單的「生活」（思高、新譯、現中）之意；（3）保羅在他處從沒有把「活著／死亡」（按此次序）這個對比用在神學性意義上（相反次序的例子見：羅六 2、10，十四 9；林後五 15；加二 19）；（4）「生命」在本章（羅七）的討論中沒有扮演任何角色（Moo, 'Romans 7. 7-12' 125, 128; Moo III 437 with n.51）。筆者認為，後兩點比前兩點有較大的說服力。

16 Cranfield 1.343（〔上〕483）認為這是自傳性解釋的「難以克服」之反對理由中至明顯的一項。Cf. Fitzmyer II 464. 連支持自傳性解釋的釋經者也承認此反對理由有力：cf. Lightfoot 303; Denney 640*a*.

17 So Kümmel 81; cf. 124.

18 Cf. Longenecker, *Paul* 92: 他勒目提及成為「誡命之子」的年齡的經文中，有很多段同時堅持，孩童到了五歲便已有足夠準備，可以開始研習律法，到了十歲，便可開始研習米士拏（「猶太人關於律法的遺傳集」〔宗教 185*b*〕）；「在他的早年間，並不是沒有受律法的教導，而在猶太人的社會中，在任何階段要把教導和服從分開，似乎是難以想像的事。」Cf. also Dunn 1.382; Porter, 'Original Sin' 10. Theissen（*Psychological* 251）指出，在羅馬的一個墓碑稱一個猶太小童為「愛律法者」（φιλόνομος），足見猶太人從小學習律法。

不是「沒有律法」的。[19] 還有一個反對理由：自傳性的解釋，要將保羅表面上是客觀的描寫，解為主觀意識範疇裏的事情。[20] 鑑於上述的困難，不少釋經者皆認為自傳性的解釋不能成立。[21]

（乙）古慕爾認為，羅馬書第七章的「我」是一種體裁格式，用來表達一項籠統的真理。[22] 按這種理解，保羅用**我**來「籠統地描寫在信心以外之人的客觀處境——『客觀』是指從信心的角度看不信」。[23] 衛斯桐持類似的看法：本段是辭令式的說明，顯示人類與神的律法相遇時有甚麼事情發生；沒有任何明確的歷史事件，跟此說明的每一細節吻合；保羅從聖經，無疑也是從他自己的觀察，抽取了人類共有的一種經驗之精髓。[24]

另有釋經者認為，本段主要用過去時態的動詞，且屬懺悔文的體裁，因此本段所描寫的是**我**在舊紀元內活在律法之下的情況；但這情況是現今作了基督徒的**我**的來源，故此本段是現今的**我**回顧自己的以往。[25] 這就是說，本段的**我**是從基督徒的角度描寫的，活在

---

19 Kümmel 82-83. Cf. Moo III 430 n.18; Segal, 'Romans 7' 226. Boyarin（*Paul* 307 n.12）認為，一世紀有「誡命之子」這制度，是個無法維持的假設。

20 Moo, 'Romans 7. 7-12' 126. Cf. E. Stauffer, *TDNT* 2.358. 參七 13～25 註釋引言（乙）部註 6 所屬正文。

21 Kümmel 84; Leenhardt 187 2nd n.; BDF §281; Conzelmann, *Theology* 233; 'Rechtfertigungslehre' 402; Wrede, *Paul* 144, 145 n.1; Bornkamm, *Experience* 93（重複著古慕爾的主要反對理由）。

22 Cf. Kümmel 118-32.「體裁格式」德文原作 *Stilform* (stylistic form).（古慕爾的見解之撮要可見於 Newman, 'Romans 7.7-25' 131-33; 古氏全書的撮要可見於 Westerholm, *Law* 53-65。）Laato（*Paul* 111 n.192）認為，古慕爾具說服力的論證已被普遍接納到一個地步，以致他（賴阿圖）不用進一步引述其他釋經者作為支持。類似古慕爾的看法見 Fitzmyer II 463. Cranfield 1.343-44（〔上〕484）將此類看法修改為：「我」是籠統性用法，但同時表示保羅也牽涉在內；有關**我**的真相也是保羅自己的真相（此見解被活泉 113 採納）。

23 Conzelmann, *Theology* 230.

24 Westerholm, *Law* 181-82. Cf. Espy, 'Conscience' 170: 'The "I" is [to be] understood . . . as any man under the Law, including Paul.'

25 Kertelge, 'Römer 7' 108.

律法、罪和死之下的，信徒歸主前的己。此解釋基本上與上一段所提到的籠統性解釋一致，也是將本段視為非基督徒的經歷，但是比籠統性解釋較準確地為我下定義，並對本段所謂的「懺悔」性質提供解釋。

（丙）許多釋經者認為，本段清楚地提到亞當犯罪墮落的故事：這裏所描寫的，就是亞當及亞當所代表的人類與神的命令（律法）相遇的經歷；[26] 或至少可以這樣說，在我的歷史中，「亞當的故事不尋常地被重複過來」；在我與律法相遇和亞當違命犯罪此二者之間，有類同之處及在意義上某程度的認同。[27] 這一點在第九至十一節似乎尤其清晰可見，[28] 因為只有亞當才可以按嚴格的意義被描寫為「以前沒有律法是活著的」和「誡命來到……就死了」。[29] 凱撒曼甚至誇大其詞地說，這幾節裏面，沒甚麼是不適合亞當的，所說的一切，都只適合亞當。[30] 賴阿圖認為：亞當犯罪的情況跟我

---

26 Wedderburn, 'Adam in Romans' 420-21. Cf. Martin, 'Rom. 7:14-25' 43, 47（保羅自己在亞當裏的歷史）。

27 Bornkamm, *Experience* 93-94. Cf. Wilckens 2.79.

28 Cf. Dodd 123-24; Kuss 444; Barrett 143; Bruce 141; Bruce, 'Paulinism' 8; Davidson-Martin 1028*b*-29*a*; Cranfield, 'Paul and the Law' 150; Watson, 'Romans VII' 28.

29 Perkins（'Anthropology' 517）指出釋經者多同意此點。（作者〔516〕又認為，羅七 7～25 與諾斯底主義之文獻〔the Nag Hammadi texts〕中所見的亞當傳統有引人注目的平行之處。）Schnackenburg（'Römer 7' 293-94）就是以亞當為 9～11 節虛構的講者，他道出自己對誡命的經歷，此經歷就是人類對律法的經歷之原型。Stendahl 28 說，7～12 節是對亞當犯罪的記錄一種米大示式的註釋（'a midrash on the Fall'）。（關於米大示式的聖經詮釋法，可參張略：「釋經」222-27；《來》1.412。）

30 Käsemann 196: 'There is nothing in the passage which does not fit Adam, and everything fits Adam alone.' Thielman（'Romans 5-8' 192）對此評為 'more rhetorically effective than exegeticaiiy sound'（可否意譯為「辭令的效能有餘，釋經的根據卻不足」？）。作者指出：（1）νόμος 在本段出現六次（7〔三次〕、8、9、12 節〔作者說「五次」，可能是沒有把 12 節計算在內〕），而保羅清楚地將「律法」與給亞當的命令分開（參五 13～14）；所引的第十誡（7c）很難認為是只對亞當才合適。（2）若我是單指亞當，則「那本來叫人活的誡命」這話是完全不合適的，因為神給

在七章七至十三節的情況完全一樣，事情的次序都是：誡命 － 慾念 － 違命 － 死亡；看來本段總結並解釋了創世記有關伊甸園事件的故事。由於經文某些特點只符合亞當（例如：「沒有律法的時候」〔9a〕、「誡命來到」〔9b〕，參：創二 8～15）或只符合夏娃（「欺騙我」〔11a，新譯〕、「在我心裏激發各種貪慾」〔8a，現中〕，參：創三 1～3、6），我就不能單指亞當或夏娃，而是指「基督徒在『夏娃及亞當裏』的過去」。[31] 按另一釋經者的解釋，保羅在本段將自己和人類整體與亞當認同；我就是保羅及人類，只因這是在亞當裏的人類。[32] 又有釋經者認為，本段的主人翁是保羅（作為一個典型的人），但本段所用的「模型」卻是亞當；這就是說，我並不排除保羅，但保羅卻也不是簡明易懂地在談及他自己。[33]

第九至十一節被認為與創世記亞當犯罪的故事有關聯之處，有以下數點：（一）「沒有律法」（9a）提示亞當在樂園中的情況；只有亞當才是在誡命（不可吃分別善惡樹的果子，創二 17）來到之前，在圓滿的意思上「活著」的；[34]（二）「誡命（來到）」（9b）

亞當的命令並非連於生命。（但見正文下段之〔二〕，及七 10 註釋。）這話卻顯然跟以色列有關：神與以色列立約時就告訴他們，誡命的用意是要他們得生命（利十八 5；申六 24，三十 15～20），而這聲言成為以色列根深蒂固的信念（結二十 11、21）。「誡命」在這些經文中是複數的；但羅七 10 單數的「誡命」可視為代表摩西律法的整體（參下面註 42）。

31 Laato, *Paul* 136-37, 138-39. 作者自鑄了 'in "Evadam"'（139）一詞（'Evadam' = 'Ev[e] + Adam'）；保羅卻沒有用「在夏娃裏」這講法。

32 Cf. Longenecker, *Paul* 92-96 (esp. 92, 95-96: 'It is both Paul and humanity, but only as and because it is humanity in Adam'). Knox 495 則認為，在這幾節裏面，保羅把他自己童年的早期看為重演了伊甸園的故事。

33 Ziesler 182-83, 183-84. Cf. Theissen, *Psychological* 203: 'Adam is not the subject of the conflict in Rom. 7:7ff. but rather its *model*.' Witherington（*Narrative* 31 n.10）對此提出異議：保羅並不以亞當為「原型」，而是以他為人類的頭和代表（'representative head'）。

34 Käsemann 196. Cf. Michel 227-28. Prümm（'Röm 1-11' 182）認為，將我解為指始祖亞當，比起解為在摩西律法下的以色列人（見正文下面的〔丁〕部），能給予 9a 較圓滿的意思。

使人想起創世記二章十七節神的禁令，這禁令的原意是要維持人的生命（參 10 節：「本來叫人活」），因為它所禁止的行動只能引到死亡，[35] 結果卻成為亞當犯罪和死亡的原因（10a〔原文〕、10 節〔原文 10b〕、11b）；（三）保羅說，「罪〔擬人化〕……欺騙〔了〕我」（11a，新譯），就如夏娃投訴說，「蛇欺騙了我」（創三 13，七十士譯本）。[36]（四）「殺了我」（11b）可按創世記二章十七節和三章三節來了解。[37] 不過，創世記三章十三節、哥林多後書十一章三節，和提摩太前書二章十四節一同見證，「亞當沒有受騙，受騙……的是女人」（提前二 14，思高），因此不宜過分強調本段與亞當犯罪之故事的平行。[38] 另一方面，亞當是受了夏娃的唆使而犯罪的，因此不能將亞當與夏娃截然分開。[39]

古慕爾則強烈反對將本段（7～13 節）的我解為亞當或在亞當裏的人類；不過筆者認為，雖然他的理由對該解釋是有效，[40] 卻不足

35　Barrett 135. Cf. Davidson-Martin 1029*a*.

36　LXX 原文作 ὁ ὄφις ἠπάτησέν με. 參較羅七 11：ἡ . . . ἁμαρτία . . . ἐξηπάτησέν με；林後十一 3；ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὕαν；提前二 14：ἡ . . . γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα . . .

37　Cf. Martin, 'Rom. 7:14-25' 43; *Paul* 77-78. 作者又認為，10 節「本來叫人活的誡命」在「生命樹」（創二 9，三 24）的事實底下是可理解的；7 節「不可起貪心」使人想起那「可喜愛」（創三 6）的生命樹。不過，7 節的誡命較可能是出自摩西的律法（見七 7 註釋第六段），10 節的誡命亦較可能是指摩西的律法（見七 10 註釋）。認為羅七 7 及下反映創二～三的釋經者包括 Watson, *Paul* 151-53.

38　Cf. Bruce 142; Mounce 165 n.87. Gundry（'Romans 7:7-25' 230）認為，本章沒有提到亞當的名字，這符合受騙者是夏娃而非亞當的事實。

39　Cf. Garlington, 'Romans 7:14-25' 210. 參七 11 註釋註 8 所屬正文。 Laato（*Paul* 137）列出本段和「亞當與夏娃之墮落」的傳統有關聯之處。

40　Fitzmyer II 464 同樣認為，將我解為亞當實在是一種「先注入後讀出」（'eisegetical'）的做法，即是從經文看出釋經者自己放進去的意思來。Winger（*Law* 166 n.38）指出，將七 9～11 解為指亞當這做法十分值得置疑，因為經文清楚指律法和十誡，而只是間接地暗指亞當；他又認為，如果保羅有使用亞當的故事，他已把這事實隱藏了。

以推翻「本段有暗指創世記亞當犯罪的記錄」之說。以下從維護此說的角度，回應古慕爾的反對理由。（一）古氏認為，將本段解為指亞當，要假定「誡命」是指創世記二章十六、十七節的命令；這樣便很難理解「律法」（摩西的律法）和「誡命」在本段的關係，因為唯有將「誡命」視為「律法」的扼要稱謂，才可以得出可了解的意思。[41]「誡命」在本段確是大致上與「律法」同義的，[42] 以致第九至十一節所述誡命的運作，可以說明及代表律法整體的運作；這卻不必排除「誡命」一詞可同時暗指創世記二章十七節的禁令。

（二）創世記二章十七節的命令是「你不可吃」（參三3：「也不可摸」），不是「不可起貪心」（羅七 7c）；後者在本書十三章九節以同樣籠統的形式（即是沒有聲明「貪」的對象）作為舊約的引句（出二十 17）出現，且被稱為「誡命」。[43] 是項觀察的正確性毋庸置疑，因此「誡命」主要不可能是指創世記該禁令；不過，再一次，這並不排除這詞暗指創世記該節，尤其因為不許吃禁果的命令雖然不是摩西律法的一部分，卻「大可以被視為不可貪心這誡命的一個先例」。[44]

41　Kümmel 86. G. Schrenk（*TDNT* 2.550）也是認為，本段將νόμος 和 ἐντολή 認同，就是不能將「誡命」解為指樂園的禁令其中一個理由。Longenecker（*Paul* 94-95）的解決辦法是，配合著至少一部分的拉比思想，將 νόμος 解為神一早就給人的教導（Torah = instruction），這些教導後來藉著摩西獲得重申、詳述，和澄清。參下面註 68；參較下面註 44 末部分。

42　Kümmel 56 指出，νόμος 與 ἐντολή 在 9 節是可互換的，這表示第十誡（引於 7c，又在 8a 暗指）是被選用為律法整體的一個例子；只有在一種情況下，才可以在 12 節從 10～11 節（該處只提到「誡命」）推理至有關「律法」的結論，那情況就是，從 8 節開始，「誡命」代替了「律法」。

43　Kümmel 86-87.

44　Bruce, 'Law of Moses' 269; also cited in agreement by Garlington, 'Romans 7:14-25' 209. Cranfield 1.350（〔上〕494）認為：保羅選用第十誡為例時，無疑是想到創世記該段敘述；事實上，羅馬書本段最宜視為該段敘述的解釋。Cf. Witherington, *Narrative* 14-15：「保羅在羅七 7～13 重述始祖犯罪的故事。」Theissen（*Psychological* 204-6）甚至將亞當的罪解為貪慾──「吃禁果之慾，和性慾」（206）。Wedderburn（'Adam in Romans' 420）指出，我們若考慮到猶太人的釋經者如何使

（三）古慕爾認為「完全不必」假定動詞「欺騙」（和合「引誘」）暗指蛇的舉動：這動詞在另三節經文有籠統性意思（羅十六18；林前三18；帖後二3）；希伯來書三章十三節提到罪能「迷惑」或「欺騙」（原文）人；創世記三章十三節在七十士譯本的「欺騙」是簡單動詞，不是羅馬書七章十一節所用的複合動詞，雖然後者亦見於保羅書信另二節經文（參註 36）——這一切都表示，羅馬書七章十一節所用的動詞並無特別之處，我們根本不必提及創世記三章十三節，「罪欺騙了我」的意思只是「罪總是欺騙人的」。[45] 可是，就這樣便把哥林多後書十一章三節和提摩太前書二章十四節的證據去掉，未免太過輕易了；不但複合動詞「欺騙」在該二節都是用來指夏娃受騙（古氏承認此點），而且在提摩太前書那一段，該複合動詞之前用了同字根的簡單動詞「欺騙」來形容亞當，而兩個動詞在意思上似乎並無分別。[46]

（四）古慕爾最後提出的反對理由分三路進攻，[47] 但這些理由也不是駁不倒的。第一，關於經文完全沒有提到亞當的名字這一點：有學者指出，在猶太文獻中，人類始祖墮落的故事佔了顯著的地位，到了一個地步，不必每次提及此故事都必須指名提說故事的主角；[48] 若是這樣，本段沒有明白地提到亞當便不構成問題。但若（按筆者的理解）本段的我主要根本不是指亞當，在此暗指創世記

用亞當的故事，此處暗指亞當便變得更可了解：（1）不可吃分別善惡樹上果子的誡命，被視為全部律法的簡述（'the whole law *in nuce*'）；（2）亞當（和夏娃）的違命被視為犯了第十誡（引於七7）；（3）這種「貪心」或「貪慾」被視為一切不順從律法之舉的根源。參較上面註 41 下半。

45　Kümmel 54, cf. 87.

46　兩個動詞原文先後為：ἀπατάω, ἐξαπατάω（提前二 4a、b）。參七 11 註釋註 5，及所屬該段的討論。

47　Cf. Kümmel 87.

48　Longenecker, *Paul* 95.

的敘述只屬次要，那就更沒有必要提到亞當的名字了。第二，關於七章十四至二十五節一段不能解為指亞當：這個反對理由完全不適用，因為在此暗指創世記的敘述既是只屬次要，這就完全不影響兩段（7～13、14～25 節）之主人翁的連貫性。第三，關於在此提及亞當的經歷對保羅論證的目的（即是要證明摩西律法並不是罪，只是罪所利用的東西）完全無用這一點：由於亞當是第一個領受律法或誡命（創二 16～17）的人，他清楚地說明了律法在人的生命中產生怎樣的功效，表明了律法如何挑起罪來；在此暗指亞當的經歷，其價值不在於證明保羅的論證之全部目的（如古氏所描寫的〔見上文括號內的話〕），而是在於證明該目的之後半部分（即律法是罪所利用的東西）。[49] 如賽扶理所說，第九至十一節暗指亞當的過犯，這基本上是一項聲稱，即違犯（摩西的）律法等同亞當違背神的命令，而過犯帶來死亡。[50] 基於以上四段的討論，我們可以維持這個立場：第九（更準確地說是 9b）至十一節的背後是始祖犯罪的事蹟。

（丁）本段的**我**是一種暗喻；保羅用**我**來描寫**以色列**整體在律法之下，即是在以定罪及死亡為標誌的、舊的約之制度下的情況。本段不是保羅個人的宗教經歷，不管是指他歸主之前或之後。[51] 穆爾則合併「自傳性」和「以色列」的解釋：保羅所描寫的是他和其他猶太人對摩西律法的經歷——此律法帶來的不是「生命」，而是

---

49 Cf. Laato, *Paul* 135. Käsemann 197 的措詞較此強硬多了，他認為：亞當被描寫成在律法下之人的原型；保羅想要描述律法對領受律法者以及對猶太人之虔敬（'Jewish piety'）所產生的實際果效，他必須用首個領受律法者（亞當）的經歷，才能說明此點。

50 Seifrid, 'Rom 7:14-25' 325. 連衛斯桐（參上面註 24 所屬正文）也承認，本段含有亞當故事的「回聲」，不過（他認為）這只是因為亞當的經歷是典型的，可代表人類整體的經歷（Westerholm, *Law* 181 n.20）。

51 Cf. Karlberg, 'Romans 7:7-13', esp. 70, 74. Russell（'Romans 7' 526）指出，在古代教會中，幾乎只有屈梭多模一人採納這看法，即羅七 7～13 是指以色列在西乃山與律法相遇的情況。

「死亡」；只是經文所描述的事件，並非全部由保羅個人自覺地經歷的；我不是以色列，而是與以色列聯合的保羅。[52]

在上述四類解釋之中，哪一類解釋或哪一種合併法最能代表經文的原意呢？要回答這個問題，有三件關鍵性的事情要討論：一是「我」的字義範圍有多廣；二是本段（或本章）所論的「律法」是甚麼律法；三是第九節（原文為 9～10a）所描寫的經歷是指甚麼。[53] 以下依次討論這三方面。

（一）本段（及 13～25 節）「我」字的解釋有三個可能：一是個人（或自傳）性的，單指保羅自己；二是代表性的，指保羅作為代表或典型；三是虛構性的，指籠統的真理，並不包括保羅在內。[54] 古慕爾認為「我」字在本章屬第三種用法；他提到，保羅書信本身不乏「我」非指保羅自己，而是顯然有籠統性意思（即是表達一般真理）的例子，[55] 並援引他勒目三段經文作為本章此種用法的說明。[56] 不過，另有釋經者則認為所引他勒目經文的價值被兩個因素削弱了：一是這些經文被公認為後期之作（主後 120-140 年），二是它們富想像力和變戲法的性質；[57] 而保羅書信其他地方有使用

52　Moo III 427, 431.

53　Moo I 452, Moo III 426-27.

54　Theissen, *Psychological* 191; 在英文依次稱為 the personal, the typical, and the fictive 'I'.

55　Kümmel 121-23; cf. Longenecker, *Paul* 89-90. 兩位作者都引用的經文包括：羅三 7；林前六 15，十三 1～3，十四 11、14～15。Cf. MHT 3.39.

56　Kümmel 128-31.

57　Longenecker, *Paul* 87-88.（「變戲法的性質」英文原作 'their . . . conjured character'.）Winger（*Law* 170）也是認為該三段經文並不適切。不過，基於保羅書信的證據（見註 55），前一位作者仍然持守我的籠統性解釋，並認為來自庫穆蘭的新證據增加了這解釋的可能性。他認為來自第一洞穴的《紀律手冊》中有一段話（1QS 11.9-10a），對羅馬書七章的理解提供了最重要的外來幫助，該段說：「至於我，我是屬於邪惡的人類，屬於不敬畏神的屬肉體之徒。我的邪惡、悖逆和罪過，以及我內心的剛愎，都是屬於蟲類，以及屬於那些行在黑暗中的人」（cf. Vermes, *Scrolls* 93; LaSor, *Scrolls* 86; 亦參七 14b 註釋註 7）。Longenecker（88-89）認同他所引 K. G. Kuhn 對這段話

「我」作為體裁格式，這並不等於我在本章必須作類似的解釋。[58] 此外，穆爾指出這種用法在保羅書信裏並不常見，而且幾乎總是出現在條件句子或假設的陳述中——但「我」在本章卻是用於持續的敘事（7～12 節）和描述（13～25 節）的文字中。[59]

泰森審視了保羅書信的十七段經文（古慕爾認為這些經文見證「我」字的虛構性用法），結果認為「我」字的用法最接近本段（羅七 7 及下）的是加拉太書二章十七至二十節。兩段在結構上的相似是令人矚目的：

	羅馬書第七章	加拉太書第二章
命題：	4c～6 節：複數第一人稱	15～16 節：複數第一人稱
問句：	7a：荒謬的結果：律法＝罪？	17 節：荒謬的結果：基督＝叫人犯罪的？
反駁：	7a：斷乎不是！	17 節：斷乎不是！
根據：	（a）7b-c：與事實不符的單數第一人稱	（a）18 節：與事實不符的單數第一人稱
	（b）9a, 10a：「我」＋過去時態	（b）19a：「我」＋過去時態
	（c）14 節及下：「我」＋現在時態	（c）20a：「我」＋現在時態

的評述：不但在體裁上，更（尤其是）在神學含義上，這裏的「我」和羅七的「我」是同一個「我」：不是指個別的人或自傳性的「我」，而是籠統性地指人的存在，人就是肉體。但是穆爾指出，在庫穆蘭文獻裏的「我」字（除了上引的 1QS 11:9-10a 外，還有來自同一洞穴的《感恩之詩》1QH 1.21-23; 3.24-26）不是「虛構式」的，而是包括作者在內（Moo III 427 n.12; Moo, 'Romans 7. 7-12' 129）。Burgland（'Romans 7:14-25' 170-76）指出 1QS 11.9-10 與羅七 14～25（解為基督徒經歷）之間的異同。

58 Cf. Kertelge, 'Römer 7' 107.「體裁格式」即古慕爾所稱的 *Stilform* (stylistic form); 參上面註 22 所屬正文。

至重要的一點是：加拉太書二章十九、二十節的「我」一方面是指保羅自己，同時也具代表性。[60] 根據泰森所定的三重標準（「我」字在原文為獨立代名詞，不僅是隱含於動詞內；有關的句子是一項宣告；所用的動詞是過去時態的），在所審視的十七段經文中，只有羅馬書七章九節（原文為 9～10a）與加拉太書二章十九節是在格式上完全平行。不過，這種格式上的平行並非偶然的巧合，因為保羅書信還有十多個這種（即是符合上述三重標準的）例子，而「我」字在其中都無可置疑地是個人性用法。[61] 這就提示，解釋羅馬書七章的「我」字，不應抹煞其個人性意思。[62]

泰森又指出，羅馬書七章本段的內容也不支持將「我」視為虛構式。獨立的「我」字首次出現是在第八節：「罪……藉著誡命叫諸般的貪心在我裏面發動」。神的誡命（7 節）是向「你」發出（「〔你〕不可起貪心」），因此用「我」來表達對此誡命的回應是挺自然的；但是保羅在談及神對人的要求時，他很難不包括自己在內而單想到一虛構的「我」，這樣做是與神的誡命之嚴肅性不符的。此外，保羅在本章五節曾用了複數第一人稱來總結信徒歸主前的情況：「我們屬肉體的時候，那因律法而生的惡慾就在我們肢體

59 Cf. Moo III 427, with nn.11, 12. 留意上面註 55 所述經文多為條件句子（林前六 15，十四 15 除外）。同樣，Winger（*Law* 170-71）在討論羅七 14～25 時指出，條件句子並不代表條件與事實相符，但該段所描寫的是真實的情況（意即援引這類例子並不合適）。

60 Theissen, *Psychological* 197-98.

61 同上 199-200. 作者列出以下十八次使用「我」字的經文（'in the first-person plural' [199] 顯然是 'in the first-person *singular*' 之誤）：林前二 3，三 1、6，四 15，五 3，九 15，十一 23，十五 10；林後二 10（兩句）；十二 13、16；加一 12，六 14；腓四 11；帖前二 18，三 5；門 13。（不過，林後二 10 的兩句，前一句的動詞是現在時態而非過去時態的。）Cf. Ziesler 181-82.

62 Theissen（同書 200）又指出，古慕爾所引新約以外的七個「虛構性」「我」字的例子中，只有一個是用過去時態動詞的。另一方面，在伊比德圖的著作中（Epictetus, *Discourses* 卷壹）有六段文字是用「我」字和過去時態動詞的，而這些都是自傳性的「我」。虛構性的「我」尤其多見於問句及用現在時態動詞的陳述中。

中發動，以致結成死亡的果子」；他在七章本段的主題正是「罪利用**律法**導致**死亡**」；因此，就如保羅在第五、六節並沒有把自己置身於「我們」之外，我們也難以想像第七節以後的「我」並不包括保羅自己。

泰森的結論值得接納：證明本章的「我」並不包括保羅，這責任落在作此聲稱者的肩頭上。最自然的解釋就是，「我」在這裏合併了個人性和代表性的成分；[63]「我」指保羅，也指保羅所代表的人。至於保羅在這裏所代表的是甚麼人，則有待進一步討論後才可以決定。

（二）本段（或本章）所論的「律法」是指甚麼呢？首先，第七節所引的誡命（「不可起貪心」），以完全相同的字眼在十三章九節再度出現，而該處的文理清楚顯示，所指的是摩西律法中的第十誡；保羅省去貪慾的對象，這提示他在本段是以第十誡作為摩西律法的總結和代表。因此，第八至十一節的「誡命」不是指任何明確的誡命本身，而是指具有這種普通意義（即是「誡命」代表「律法」）的第十誡。其次，「律法」一詞在保羅書信最通常的意思是指摩西的律法，[64] 在萬國中唯獨以色列擁有此律法（參二 14）。此外，文理亦提示「律法」在本段是指摩西的律法：前一段的「律法」（4～6 節）[65] 和再上一段的「律法」（六 14、15）都是指摩西的律法；這律法就是那「後加」的（五 20a，思高），即是在摩西的時候才加進來的律法（參五 13～14；加三 19）。這一切都表示，本段的「律法」不是籠統意義的「法律」，而是特指摩西律法。[66]

---

63 Theissen, *Psychological* 200-1. Cf. Seifrid, *Justification* 148; 'Rom 7:14-25' 314-15.

64 參《羅》1.365 註 10 及所屬正文。

65 參七 4a 註釋第三段第一點。

66 Cf. Moo, 'Romans 7. 7-12' 123-24; Moo I 453, Moo III 428.

這個見解無疑是正確的。穆爾由此得出兩個結論：[67] 第一，本段（7～12 節）不大可能是描寫「每個人」的情況，因為不是「每個人」都領受了摩西的律法；本段更不可能是描寫亞當的經歷，因為保羅力言律法是在亞伯拉罕之後「四百三十年」（加三 17）才藉著摩西賜下的（加三 19；參：羅五 13～14）。雖然一些猶太傳統將亞當視為預先領受了（摩西的）律法，[68] 有認為保羅根據此傳統，可以把亞當視為受制於（摩西的）律法；但這見解值得置疑，[69] 因為不但保羅書信本身並無證據表示保羅持此看法，他也很不可能會接受此看法。摩西的律法是始於摩西而以基督為終結（參：加三 15～19、23～25；羅十 4），這是保羅神學的一個重要元素，是他的救恩歷史觀的樞紐，又是他與猶太教爭論的一個要點；其重要性不容許保羅在這裏（本段是保羅論律法最重要的經文之一）與之牴觸而不加解釋。五章十四節的確提示，保羅把亞當看為在某意義上是律法之下的人的「原型」，但是兩者的相似只是限於二者皆面對神的要求，並無任何證據顯示，亞當擁有與摩西律法相同的一套法典。因此，儘管本段可能暗指亞當的情況，保羅卻不是在描寫伊甸園裏發生的事。穆爾的第二個結論是，第九節「誡命來到」最自然的解釋就是指神在西乃賜下律法。這兩個結論是否正確呢？答案與我們對第三件事情——第九節（原文為 9～10a）所描寫的經歷是指甚麼——的看法息息相關。

（三）穆爾承認，「在沒有律法的時候，我是活的；但誡命一來，罪就活了，我就死了」（9～10a，新譯）這話，解釋為指亞當

67 Cf. Moo III 428-29, Moo I 453-54; Moo, art. cit. 124, 126-27.

68 有一亞蘭文的意譯本這樣說：「主神使亞當住在伊甸園，為要勤習律法並遵守其誡命」。Cf. Boring-Berger-Colpe 369 (§582); Moo III 429 n.14; Schnackenburg, 'Römer 7' 293 with n.23. 亦參上面註 41、44，下文七 7 註釋註 41（Ziesler 所指出的第一點）。

69 參下文七 7 註釋註 41（Ziesler 所指出的第二點）。

是較自然的，因為在人類歷史中，除亞當以外，沒有另一人可按這話最自然和嚴格的意思這樣說；[70]「我就死了」（解釋為「完全死去」，如在 5 節和 13 節）這話，尤其對於將「我」解釋為指保羅或以色列構成最大的障礙，因為保羅遠在他成年或所謂歸主前的「覺醒」之前，就已在靈性上死去，而以色列人在律法賜下之前已是被定罪（因而死亡）的。[71] 不過，穆爾認為將本段解為指亞當有更嚴重的困難：把遵守摩西律法的責任加在亞當身上，這從神學角度來說是不協調的。因此，穆爾寧願給予「我就死了」相對性的意思：「雖然在律法來到之前『我』已犯了罪並被定罪，律法的來臨使罪獲得比以前更大的力量和破壞性，使我要完全地和個人地為我的罪負責。因此，律法的來臨帶給我不是生命而是死亡。」[72]

由於上文已對「本段有暗指創世記亞當犯罪的記錄」之說提出辯護，[73] 因此筆者認為，將第九（嚴格地說是 9b）至十一節解為同時暗指亞當的經歷是較自然的做法。這做法並不等於「把遵守摩西律法的責任加在亞當身上」，即認為亞當獲賜摩西的律法；只是強調穆爾也承認的一點，即亞當違犯神的命令跟以色列人在律法下犯罪是平行的。[74] 更具體地說，第九節描寫罪因誡命來到而活起來，以及第十一節提到**我**被罪所騙，都使人想起**亞當**／夏娃面對神的命令的經歷，第七、八節（和 10 節）提到第十誡，則使人想起**以色列**與摩西律法相遇的經歷；因此，很可能兩者都在**我**的背後。[75] 不

70 下文將會指出，9a 不宜解為指亞當（參七 8b 註釋第二段上半部分）。

71 參五 13～14b 註釋註 14。

72 Cf. Moo, 'Romans 7. 7-12' 128; Moo III 429-30（引句出處）。參七 9 註釋註 22 所屬正文。

73 參上面（丙）部的討論（尤其是第三至六段）。

74 Moo III 429; Moo, 'Romans 7. 7-12' 128. Cf. G. Schrenk, *TDNT* 2.551.

75 Cf. Thielmann, *Paul* 295 n.15. Thielman（'Romans 5-8' 193) 的看法是：本段一些地方最宜解為指亞當，另一些地方則最宜解為指以色列；這現象最合理的解釋就是，保羅在本段混合了兩個故事不同的要素。留意鄧雅各在其《羅馬書註釋》（1988）之後的著作已改變了他在該註釋中所持的立

過，保羅論證的重點是在以色列，因為本段的目的是要反駁「律法是罪」（7a）的荒謬結論，而保羅採用的方法就是指出，律法本身不是罪，不過，當律法臨到以色列時，它對以色列所產生的果效就像神在伊甸園的命令對亞當所產生的果效一樣。保羅的意思是說，以色列也是在亞當裏的，以色列重複了亞當的罪（參五 14：「按亞當犯法的樣子去犯罪」〔呂譯〕，即是違犯明確的命令或誡命）；在西乃如在伊甸，律法的來臨成為罪的機會，罪利用律法（或神的命令）將律法（或命令）的領受者置諸死地。[76] 與此同時，保羅突然從第五至七節的複數第一人稱的動詞和代名詞，轉為第七節起的單數第一人稱的「我」，[77] 這表示他個人是牽涉在本段所描寫的事件中；這事件主要是指律法在西乃臨到以色列，並在罪的利用下在以色列的身上產生死亡的果效，這事件同時反映亞當在伊甸園違命犯罪的經歷。

現在我們可以回答上面第（一）問題討論結束時所提出的問題：保羅在這裏所代表的是甚麼人？根據第（二）、（三）問題的討論所得的結果，保羅所代表的是他與之認同的以色列；我主要是

場，即我是指在亞當裏的人（包括保羅）（cf. Dunn 1.379-85, 404-5）；他現在認為，羅七 9～11 同時包括人類整體的墮落以及以色列的陷於罪與死中（cf. Dunn, 'Quest' 715 n.47; *Liberty* 61-62 with n.7; *Paul* 99-100）。亦參下面註 81。

76 Wright, 'Romans 8.1-11' 197, 217; 'Romans 7' 227. Cf. Byrne 217-18: 保羅似乎要他的讀者聽見我講話時，便想起亞當和以色列兩者；主要的重點是在以色列，但以色列對律法的體驗是用神的命令對亞當所產生的果效來描寫的。Hays（'Romans' 82）質疑賴特的解釋，他提出兩個問題：（1）保羅若是指以色列，為甚麼不明說「以色列」而重複地說「我」？（2）經文中有甚麼因素表示本章應解為指以色列？關於（1），Wright（'Romans' 199）指出，保羅不說「以色列」，因這種講法好像表示他本身並不牽涉在內；因此他說「我」，即是把自己和以色列認同。亦參下面註 81。關於（2），部分的答案見正文本段上文。

77 事實上，自本書的開首以及三 7 用了一次之後，這是保羅再度用單數第一人稱的「我」（so Theissen, *Psychological* 179）。參七 9 註釋註 1。

指與猶太民族聯合的保羅。我們曉得個別的猶太人對於猶太民族的歷史具有活潑的「團體」認同感，即是覺得自己與整個民族聯為一體，作為猶太民族的一員，自己參與了整個民族的經歷。這方面最有名的例子就是逾越節的禮儀：在其中，每個猶太人都宣認，他／她曾在埃及為奴，並曾藉著首次逾越節的事件得蒙救贖。[78] 這足以解釋為甚麼保羅可認同以色列在西乃與律法相遇的經歷。（就這經歷而論，更準確的說法是，保羅是由領受律法的以色列民代表著。[79]）但經文同時暗指亞當犯罪的故事；西乃與伊甸的平行提示，律法對以色列的效果就如神的禁令對亞當的效果一樣。因此我們也許可以這樣說：**我**基本上是與以色列聯合的保羅，但**在一次要的意義上**[80]也是與亞當聯合的保羅。[81] 果真如此，則本段所描寫的，**主要**是以色列面對摩西律法的經歷（保羅以以色列成員的身分牽涉於其中），**在一次要的意義上**也是亞當違背神的命令的經歷（保羅以亞當後裔的身分牽涉其中）；兩者都說明了「罪利用律法導致死亡」的事實。[82]

---

78 Moo III 431, Moo I 456.

79 參七 9 註釋註 31 及所屬正文。

80 In a secondary sense.

81 參較 Thielmann, *Paul* 295 n.15: 'he [Paul] is also speaking . . . of his own experience as a member of both Adam's race and Israel's'; Stott 203: 七 9 的話指 'Paul in solidarity with both the human and the Jewish race'. 這種解釋可避去 Westerholm（*Law* 181 n.21）對 Moo（'Romans 7.7-12'）之解釋的一點批判（或至少可削弱此批判的力量），即此解釋違反了一個基本原則，那就是，由於保羅是要跟讀者溝通，我們就不應把一個意思歸於一段經文，是不能預期讀者會從經文的字眼得出來的；換言之，我們沒有足夠的理由認為，當保羅說「我」時，他預期他的讀者會想「以色列」。參上面註 76 的第（1）問題和回答；亦參上面註 75。

82 筆者已放棄了二十多年前所開始採納對羅七 7～13 的看法：「保羅在此是從基督徒的角度描寫信徒未信主時活於罪與律法之下的經歷，並以亞當的經歷為說明」（馮蔭坤：「羅七 14～25」98 註 2；《真理》50；cf. Fung 1.499; Fung, 'Romans 7:14-25' 46 n.2）。參七 13～25 註釋引言（乙）部註 26 及註 29 第二段。

七 7 「這樣，我們可說甚麼呢？律法是罪嗎？斷乎不是！只是非因律法，我就不知何爲罪。非律法說『不可起貪心』，我就不知何爲貪心。」

「這樣，我們可說甚麼呢？……斷乎不是！」（7a）的原文已在六章一節出現過，在此可作同樣解釋；請參該節註釋首段。[1]「這樣」或「那麼」（思高）表示，第七節的問題是由上文所說的話（尤其是 5～6 節）引起的。[2]「律法是罪嗎？」意即「律法和罪是同一樣東西嗎？」[3] 或「律法本身有罪嗎？」（思高）。這種思想自然被保羅斷然否定（參 12 節、14a）。[4]

「只是」（7b）原文作「但是」，若解為反語氣的「然而」（現中），所提出的對比就是保羅即將要說的話（甲）和律法是罪這謬誤的推論（乙）二者的對比。[5] 可是，解為限制性的「不過」

---

1 μὴ γένοιτο 參六 2 註釋註 1。

2 參七 7～25 註釋引言首段。Myers（'Rom. 3-8' 40）則認為 7a 的問句是因五 20a 而起的。Martin（'Rom. 7:14-25' 41-42）指出，保羅對罪和對律法作了同樣的陳述：（甲）罪：（1）奴役人（三 9，六 6、17、20；參五 21，六 12、14）並（2）帶來死亡（六 16、21、23，七 5）；但是（3）信徒藉著有分於基督之死已向罪死了，並從罪裏得了釋放（六 1 及下，尤其是 2、6、7、11、13～14、18～19、20、22 節）。（乙）律法：（1）奴役人（七 6，參六 14）並（2）帶來死亡（七 5，參五 21）；但是（3）信徒藉著有分於基督之死已向律法死了，並且脫離了律法（七 4、6）。不過，羅馬的信徒聽到此信被誦讀時未必立即獲得這種圓滿的圖畫；他們較可能會從緊接著的上文來理解本節的問句。

3 參七 7～25 註釋引言註 2。原文只是 ὁ νόμος ἁμαρτία; 應補充 ἐστίν 為動詞（Schlier 221）。Dunn 1.378 認為，只有藉著聲調的變化才可以表達原文的意思：「律法，罪？！」

4 Harrison 78（海爾遜 175）問道：「一個人能否說，那顯示他有病的 X 光儀器是有病的，因它顯示了一個有病的狀況？這樣說是絕對不合乎邏輯的。」不過，七 5 所說律法與罪的關係不僅是律法顯明罪而已。Lambrecht 31 認為，7 節（和 13 節）的短問句和短答案是屬 diatribe 體裁（參六 1 註釋註 1）。Garlington（'Romans 7:14-25' 206 with n.40）的看法較為可取：第六、七章的組織是環繞著一連串的問題，與會堂辯論的體裁相應（參：徒十七 2、17，十八 4、19，十九 8、9，二十四 12；路加用的字是 διαλέγομαι）。

（新譯）似較符合文理：雖然第二問句所含的推論必須摒棄，保羅承認在律法和罪之間確實存在著某種關係。[6] 他隨即解釋這關係是怎樣的：先是一個籠統的答案（7b），然後是詳細的描述（7c～11 節），最後作一總結（12 節）以對本節的第二問句（7a）提出決定性的回答。[7] 全段都是用**我**做說話的主體。

第七節餘下的兩句都是所謂與事實不符的條件句子，[8] 意即「如果不是……，我就不知道」（新譯），但事實乃是，**我**知道。**第一句**是籠統性的：「如果不是藉著律法，我就不知道……罪」（7b，新譯）。[9]「律法」原文無冠詞，因此有英譯本將此詞譯成一般意義的「法律」；[10] 但這幾節（7b～11 節）是解釋第五節那句話的，因此本節的「律法」，像該節有冠詞的「律法」一樣，也是指摩西的律法。[11]「罪」在這裏可能同時有兩方面的意思：罪作為一種力量（這是「罪」字在 8～11 節明顯的意思），以及罪行（7c 提示貪婪之罪）。[12] **第二句**（7c）[13] 在形式上與第一句平行，其功用是以一明

---

5 So Cranfield 1.347-48（〔上〕490）。I.e., ἀλλα = adversative; cf. NKJV; Käsemann 193.

6 I.e., ἀλλά = restrictive; cf. RV, NRSV, Phillips; Kümmel 43, 47; Denney 639; Kuss 442; Michel 226; Schlier 221; Moo I 457, Moo III 432.

7 Rhyne 46 指出，涉及「由 μὴ γένοιτο 一詞否定的問句」之使用的基本模式在七 5～12 再度出現（參三 4、6，六 2、15）：陳述（5～6 節）、推理而得的問題（7a 中）、否定（7a 下）、澄清（7c～12）。開首的問句（7a 中）確定了隨後之討論的界限。Cf. Palmer, 'Romans 4.1' 215.

8 Unreal (contrary-to-fact) condition with ἄν omitted in the apodosis; cf. BDF §360(1); Kümmel 46-47; Kuss 443; Fitzmyer II 466.

9 筆者故意略去「甚麼是」三個字；「罪」在原文是「知道」的直接受詞。參下面註 15。

10 NEB: 'except through law'.

11 Dunn 1.379.

12 So Dunn 1.378.

13 原文開首的 τε γάρ 二字可視為相等於 καὶ γάρ，得出的意思即是「因為（若不是律法說……）我就也不知貪心（除了不知上文所提到的『罪』外）」（BDF §443[3]; Kuss 442; Morris 279 n.44; cf. Schlatter [E] 158）；又或者 τε 是多餘的（MHT 3.339）。

確的例子來支持第一句：[14]「如果不是律法說『不可貪心』，我就不知道……貪心」（新譯）。[15]

「知道」有兩個主要的解釋：（一）雖然沒有律法，人也實在犯罪，但是沒有律法，人並不認識罪的真面目（參三 20）；雖然他們即使不認識第十誡也實在經歷到貪心，但是只有在該誡命的亮光之中，他們才認清楚自己的貪慾的真面目——貪慾是神所禁止的，貪慾是故意違背神所啟示的旨意。按這種理解，第八節並不是重複第七節所說的，而是提出新的一點。[16] 此解釋把「知道」解為理性上的認知。（二）雖然沒有（摩西的）律法時罪已經存在（參五 13），但是藉著（摩西的）律法，我才透過實在的經歷而認識到罪的真面目——它藉著律法在我裏面激發各種貪慾（8 節）；藉著律法，罪「活起來」並帶來死亡（9～11 節）。透過這種對罪的實際經歷，我認識到罪是多麼「有罪」的。[17] 此解釋把「知道」解為「從經驗知道」。第二解釋似乎比第一解釋更符合文理，因它使第七節與下文（8～11 節）一氣呵成；按這種理解，第八節首句進一步解釋第七節末句（7c），而該句又是用來支持前一句（7b）的一個明確

14 So, e.g., Kümmel 43; Käsemann 193; Louw 2.84; Räisänen, *Jesus* 100-1. 如此解釋這兩句的關係，勝於 Bornkamm（*Experience* 90）的解釋：他認為兩句完全平行，因保羅立即用具體的「貪心」一詞來取代及詮釋「罪」字。

15 筆者故意略去「甚麼是」三個字；「貪心」在原文是「知道」的直接受詞。參上面註 9。

16 Cranfield 1.348-49（〔上〕491）；Weima, 'Evaluation' 224-25. 類似的解釋見 Cousar, 'Life' 122: 'The law identifies sin by "naming the demon."' Benoit（'Romans 7:7 － 8:4' 16）認為，律法在本段的主要功用不是提供犯罪的近因，也不是定罪，而是使人認識罪，並且把罪的基本性質（悖逆神）賦予罪。（律法的三重功用即：giving moral knowledge of sin〔此處〕，providing the occasion for sin, condemning sin.）Stott 202 的解釋也是偏重於第一方面：認識罪的嚴重性，並深感自己犯了罪。

17 Moo III 433-34. 作者（434 n.32）指出，這解釋並不等於把「知道」解為「經歷」（'to experience': so, e.g., Barrett 132; Schlier 221; Byrne 219; Nickle, 'Romans 7:7-25' 184），而是解為「藉著經歷而知道」（'know by experience'）。

的例子，可見第七節兩次所說的「知道」（7b、7c）所指的，都不僅是理性上的認知，而是得自具體經歷的知識。

基於同一理由，雖然在第七節出現兩次的「知道」在原文是不同的字，但二字在意思上很難嚴格地分開。[18] 原文兩個動詞的時態也是不同的：前一個是過去不定時時態，後一個是過去完成時態；[19] 一些釋經者因此認為，兩句應有不同的意思：「若不是藉著律法，我就不會（在過去）知道罪」（7b），「若不是律法說『不可貪心』，我（如今）就不會知道貪心」（7c）。[20]不過，巴列特認為，這兩句在此平排並列，這事實叫我們很難這樣把兩句的意思區分。[21]

18　二字原文依次為 γινώσκω 及 οἶδα. 按古典希臘文的用法，二字在意思上有清楚的分別：前者指開始的、未完全的、仍在發展中的、需要透過經歷、學習或觀察等途徑才能獲得的知識；後者則指已完成的、完全的、已達最後階段的、由心思直接及憑直覺掌握的知識；但新約的用法不一定遵照這種區別（參《帖前》307 註 74），這兩個字的意思必須每次按文理而定（cf. Burdick, 'Οἶδα and Γινώσκω' 344, 354）。就本節而論，Dunn 1.378 認為二字在此可能是用作「同義的變化」。Burdick（art. cit. 350-51, cf. 355, 356）認為兩者皆指獲得知識，因而 οἶδα 具有 γινώσκω 在古典用法的意思。Theissen（*Psychological* 230 with n.19）則認為，前者較多指獲得知識的行動（'the act of coming to know'; cf. LN 32.16），後者較多指擁有知識的狀況（'a state of knowledge'）。但是穆爾指出，按文理來看，二字若有分別的話（作者認為二字並無分別），其重點應與古典希臘文的用法剛好相反：7b 是籠統的陳述，論到律法如何使人「認識」罪（οἶδα），7c 是具體的例子，論及「獲得對一種特別的罪的知識和經歷」（γινώσκω）（Moo I 458, Moo III 433 n.29）。Cf. Mounce 163 n.79.

19　原文依次為：ἔγνων, ᾔδειν. 由於完成時態的οἶδα「具現在式的意思」（簡明 117a），7c 過去完成時態的 ᾔδειν 就具過去未完時態的意思（cf. Fannig 308-9: pluperfect with past stative meaning, 'implying no antecedent action'）。配合著 ᾔδειν 的這種意思，「（律法）說」（ἔλεγεν）字也是過去未完時態的。

20　I.e., τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου = 'if it had not been for the law, I would not have known sin' (NRSV); τὴν . . . ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν, Οὐκ ἐπιθυμήσεις = '*I would not know* what it is to covet if the law *did not say* . . .'（Lambrecht 44; 但見下面註 23）。Cranfield 1.348（〔上〕490-91），Dunn 1.379 (cf. Dunn, 'Rom. 7,14-25' 261), Theissen（*Psychological* 230 n.19）等皆認為 ᾔδειν 暗示這仍是我現今的經歷。但此字所具過去未完時態的意思（見上註），即是在過去繼續知道，能否帶進現在，是有疑問的（cf. Gundry, 'Romans 7:14-25' 241 n.4）。

更重要的一點是，在與事實不符的條件句子中，動詞所指的時間是由文理斷定，而不是由動詞本身表達的。[22] 鑑於本段（8～11節）所有陳述中的動詞都是過去時態的，第七節這兩句也應解為指過去的事。與此同時，兩個動詞時態上的分別並非毫無意義：「（過去未完時態表達繼續的行動；）過去不定時時態表達簡單的事實；過去完成時態表達完成的行動。」[23] 按此原則，前一句的「知道」是指簡單的事實，後一句的「知道」[24] 是指繼續知道的狀況。[25]

「不可起貪心」引自第十誡（參：出二十17；申五21）。[26] 這裏有兩個彼此相關的問題要討論：第一，保羅為甚麼選用第十誡而不用其他的誡命？第二，保羅在引用此舊約誡命時，為甚麼把原來所指明「貪戀」的對象（別人的房屋、妻子、僕婢、牛驢，並他一切所有的）省略不提（參十三9）？關於第一個問題，甘德里的解釋是：保羅在本段是描寫他自己踏入青春期時對性慾的覺醒；對於這階段的保羅來說，第十誡的「慾望」尤指性慾。[27] 不過，「貪心」一詞在新約（不論是保羅書信裏或外的用法），並不支持將這詞如此縮減為特指性慾；不論是動詞或名詞，除非文理有清楚的提示，

---

21 Barrett 133. Moo I 458, Moo III 433 n.29 指出另一點：οἶδα 並無過去不定時時態的格式可供保羅使用。

22 Burton §248: 'The time is implied in the context, not expressed by the verb.'

23 Burton §248. 有趣的是，Lambrecht（'Unreal Conditions' 367）將第二句譯為：'I *would not have known* what it is to covet, if the law did not say . . .'（斜體為筆者所加；參較上面註20）。

24 原文的過去完成時態具過去未完時態的意思；見上面註19。

25 參較 Morris 278 n.42 的解釋：過去不定時時態的 ἔγνων（ingressive aorist）的意思是 'come to know'，過去完成時態（用作過去未完時態）的 ᾔδειν 之意思則為 'keep on knowing'.

26 ἐπιθυμήσεις 是 cohortative indicative, imperatival future（Wallace 452-53, 569-70）。

27 Gundry, 'Romans 7:7-25' 232-33. 參七7～12註釋引言註9。認為「貪心」是指性慾的釋經者還有：Garvie, *Paul* 46-47; Davies, *Paul* 25. Perkins（'Anthropology' 517）指出，諾斯底文獻中類似本節的傳統將「貪慾」理解為性慾。D. F. Wright（*DPL* 871*a*）認為甘氏的解釋有兩方面不肯定：一是籠統的，即七7～25應否視為保羅自己的故事；另一是特殊的，即7～8節的「貪心」是否指性慾。

否則我們不能假定「貪心」僅為「性慾」之意；由於保羅在此並無聲明「貪心」的對象，我們就必須假定各式各樣不正當的慾望都包括在內。第八節可說是甘氏之解釋的致命傷，因該節將本節的「貪心」詮釋為「各種貪慾」（8a〔現中〕，甘氏的文章完全沒有提及此節）。28

---

28 Cf. Ziesler, 'Romans 7' 44-45; 'Romans 8.4' 81; Ziesler 185; Newman, 'Romans 7:7-25' 134. Turner（Review 27*b*）指出，不可貪心這誡命可能揭露了保羅的性慾，但若謂此誡命事實上促進此慾念，這從心理學的角度是不可信的。

Garlington（'Romans 7:14-25' 209 n.49）提出另一點：甘氏忽視了保羅自覺有獨身的恩賜（林前七7）。這評語似乎假定了，保羅在歸主前已有這「恩賜」；在林前該節，保羅是以基督徒的身分說話，而至少在理論上這獨身的恩賜是保羅歸主後才有的；不過，評語背後的假定似乎合理，至少按筆者對恩賜的理解是這樣（「屬靈恩賜可能建基於已有或潛藏著的先天素質」；參：馮蔭坤：「事奉」53-54〔引句出自 53〕；Fung, 'Ministry' 161-62）。

Ziesler（'Romans 7' 44）指出，雖然第十誡不乏性的一面（「不可貪戀人的妻子」在出二十 17 佔第十誡的第二位置，在申五 20 則佔第一位置），可是並無證據顯示有一強大的猶太傳統完全或主要以性來解釋第十誡。LXX 提供與新約類似的證據（同文 45-46）。Ziesler 本人則認為，不論保羅選用第十誡的原因是甚麼，其結果就是，只有使用第十誡作為範例，來表明律法不能給人力量去滿足律法的要求（事實上律法使事情變得更壞），他在羅七 7～25 的論證才行得通；若以任何其他的誡命代替第十誡，本段的論證便行不通。首先，7～11 節有關律法激發貪慾的論證，若改用第六誡便不會行得通：「非律法說『不可殺人』，我就不知何為殺人。然而，罪趁著機會，就藉著誡命叫諸般的殺戮在我裏頭發動……。」另外，唯有使用關乎慾望的第十誡，保羅才可以在 13～25 節辯證「行出所願之事」以及「從開始便有正當的慾望」的困難（同文 47-49；cf. Ziesler 180, 185; Ziesler, 'Romans 8.4' 79-80）。作者（'Romans 7' 49）因此認為，第十誡是有缺點的範例，因它並無代表性，以致保羅在本章所說有關律法與罪（之關係）的話，若以另一誡命為範例，他便不能說。Moo I 468, Moo III 435 n.37 則認為，此解釋其實誤解了保羅在 15～23 節的論證：他的要旨不是說所有的猶太人都違背所有的命令，也不是說每個猶太人都深覺自己是在捆綁之中，而是說每個猶太人都沒有滿足神律法的要求，且在某程度上自覺是這樣。因此，以第十誡作為測試是正當的，因為第十誡的關注是內心態度，而這最能顯明猶太人沒有按著神的律法來生活。

Nanos 359 n.48 則認為 Ziesler 文章的要點（沒有另一條誡命適合保羅的論證）具說服力，只是他把 Ziesler 對「貪心」的解釋重新定義如下：不是 'wanting what is not one's own, and especially wanting it at the expense of one's neighbour'（Ziesler, art. cit. 47），而是 'precisely wanting what *is*

關於第二個問題，上述的現象有不同的解釋：（一）這是因為在十誡之中，第十誡「貫穿信徒的內在生命。前九誡禁止一些行動，但第十誡禁止慾望」。[29] 此誡命「對私慾的強烈警戒正好把深藏在整個十誡之根底的內部性質向外揭示。……貪心乃是眾罪之根源」。[30]（二）可能保羅看出「貪心」是根本；人若任由不正當的貪慾擺佈，這貪慾可以引致十誡所禁止的其他事情。[31]（三）保羅這樣做，一方面是將原來的誡命縮短了，但同時也是把它擴闊和變得更徹底：[32]「貪心」不僅是對某一樣東西的慾望（例如：性慾），而是用在籠統性、涵蓋一切意義上的「貪慾」（呂譯；參 8 節「各種貪慾」〔現中〕）；[33] 任何不正當的慾望[34] 都是罪，因它表達了罪人的自我中心和與神相違。[35]（四）引用第十誡時把原來「貪戀」的對象省略，是散居僑民當中的猶太教文獻標準的做法；故此，本節的現

---

one's own *but ought to be no longer regarded as only* one's own so as to *be denied* to the neighbor *also*', 所指的就是「律法的行為」所提供作神兒女的地位。這個意思很難從經文看出來。

29 Edwards 187. Cf. Knox 493.

30 內村 409。

31 Harrison 79（海爾遜 177）。

32 F. Büchsel, *TDNT* 3.171. Bornkamm（*Experience* 102 n.7）說，在這裏如在十三 9，「不可起貪心」總括了第九和第十誡的內容，而這兩條誡命在這裏則總括了十誡的全部。但作者提到第九誡是令人不解的。

33 Black 96-97 認為保羅在此想到猶太傳統所說的「邪惡的傾向」（'evil inclination'）或以斯得拉續編下卷（＝以斯拉記卷四）三 20 的「惡心」（'wicked heart'）。

34 名詞 ἐπιθυμία 可指自然和正當的欲望（例如：路十五 16，十六 21），在保羅書信有兩次是指好的「願望」（腓一 23；帖前二 17）；參《羅》1.303 註 9。動詞 ἐπιθυμέω 在新約一貫表達一種強烈的慾望，這慾望是好（如在太十三 17；路二十二 15；提前三 1；彼前一 12）是壞，則由文理表明（詳參《來》1.383-84）。

35 Cf. Leenhardt 186; Barrett 132; Käsemann 194; Cranfield 1.349（〔上〕492）；W. Grundmann, *TDNT* 1.310; H. Schlier, *TDNT* 2.497. Schlatter (E) 158 認為，貪慾本身仍不是罪，但是人若向貪慾投降而滿足它，罪便由貪慾而生。雅一 14～15 支持這個看法。從另一個（較符合保羅神學的）角度看，罪是違犯律法（四 15），律法禁止貪慾（七 7），因此，貪慾本身就是罪。

象是由於保羅跟從了口頭傳統，不是由於他有任何特別的文學目的。[36] 這個解釋似乎至為簡單和合理。

布特曼和他的門生認為，本章的「貪心」是指十章二節所說的「不是按著真知識」的「向神熱心」，即是追求「律法上的義」（腓三 6）。[37] 按朱維特的解釋，本段（7～12 節）的論證是說，「貪心」是指律法激發起人要藉行為使自己得稱為義的慾望；雖然第七、八兩節沒有明說貪慾的對象是甚麼，但是第十章明說這是「自己的義」（3 節）；由於律法這題目在第七章佔了顯著的地位，「貪心」的對象必須解為藉著律法稱義。這種要靠自己的行為得稱為義的惡慾，就是「在肉體裏」（七 5，呂譯）之生命的特徵。[38] 另有釋經者針對這種「律法式」的解釋，研究「貪心」原文的名詞和動詞在保羅書信的用法，得出的結論是：在本章以外，「貪慾」（名詞）從沒有用來指在神面前建立自己之義的渴望；在本章也沒有任何理由要求這種解釋，就連使這種解釋顯得合理的理由也沒有。如在其他的有關經文一樣，「貪心」在本章第七、八兩節自然的解釋，是「反律法式」的解釋，即所指的是違犯律法之禁令的貪慾。[39] 下一節的「諸般的貪心」顯然是與本節「不可起貪心」的誡

---

36 Stanley, *Scripture* 103. Cf. Moo I 460, Moo III 435 with n.36; 穆爾指出，猶太人這做法部分是由於他們視貪心為眾罪之根（參：雅一 15；F. Büchsel, *TDNT* 3.169）。Büchsel（171）指出，與此平行的現象見於馬加比肆書二 6：μὴ ἐπιθυμεῖν εἴρηκεν ἡμᾶς ὁ νόμος（「律法告訴我們不要貪婪」）。Käsemann 194（followed by Patte, *Faith* 265）也是認為，保羅在這裏是跟從了上引句所反映的猶太傳統，將第十誡視為「律法的中心和總結」。Cf. Black 97: 保羅只是把引句縮短，此短句代表了原來的整句。

37 Bultmann, *Theology* 1.247-48. Cf. Bornkamm, *Experience* 90; Käsemann 194; Black, 'Romans 5-8' 425-26.

38 Jewett, *Anthropological* 145-46; cf. 147, 156, 400.

39 See Räisänen, *Jesus* 95-111 (= ch. 4, 'The Use of ἐπιθυμία and ἐπιθυμεῖν in Paul'), esp. 111; cf. Ziesler, 'Romans 7' 42-43. 後者認為，布特曼的這種解釋如今肯定可「給予得體的埋葬」（43）。Theissen（*Psychological* 208）提出反對此解釋的另一理由：亞當的「模式」只容許「反律法式」的解釋：

命相違的種種貪慾；藉著遵行律法的命令來建立自己的義（這被認為是猶太人基本的罪），這種「貪慾」根本沒有在這裏出現。[40]

鄧雅各認為本節下半這兩句（7b、c）可解為在亞當裏的人的經歷，理由有兩點：第一，猶太人的思想可能已把人的創造和律法的賜下連起來，這包括亞當違背神的「誡命」（創三 1～6）就是違犯了神的「律法」此一觀念；第二，貪慾或「私慾」乃一切罪的根源（參：雅一 15）這看法，在保羅時代肯定已大行其道。因此，保羅的讀者很可能不會有困難將「不可起貪心」的誡命與夏娃及亞當最初的罪連起來。[41] 鑑於引句顯然是出自第十誡，較自然的解釋是把保羅看為以以色列之成員的身分說話（他與以色列聯合，因而有分於以色列的經歷）：藉著律法，以色列人從個人和實際的經驗「知道」自己無法遵守律法；律法列明了神的誡命，因而給罪機會去挑起人對神的反叛，從而顯明了人的罪。[42]

七 8a 「然而罪趁著機會，就藉著誡命叫諸般的貪心在我裏頭發動；」

猶太拉比的觀念是，律法乃神賜給人用以克制人內心罪之衝動

亞當所受的試探是違犯律法（神的命令），不是履行律法。反對布特曼之解釋的釋經者，還包括 Moo, 'Romans 7. 7-12' 134 n.50; Moo III 419-20; Byrne 222; T. R. Schreiner, 'Works' 239 n.73; Seifrid, 'Rom 7:14-25' 315-17. 亦參七 13～25 註釋引言（丙）部最後兩段。

40 Westerholm, *Law* 185-86 n.32; 'Ethics' 237. Cf. Dunn, *Paul* 99 n.88.

41 Dunn 1.400. Michel 226 認為，第一句（7b）同樣適用在亞當和猶太人身上。關於鄧雅各所提的第一點，Ziesler（'Romans 7' 47, cf. 45）同樣指出，一些猶太傳統將亞當的故事與神在西乃賜律法的故事融合起來；在這種融合裏面，第十誡佔了重要的地位，因這誡命和伊甸園的禁令相似（參七 7～12 註釋引言註 68 及所屬正文）。然而 Ziesler 同時也指出，這方面的證據不多，而且鑑於地理及日期方面的理由，我們不能肯定保羅使用了此傳統，甚至不能肯定他知道有此傳統；鄧氏所提的第二點則有頗強的證據支持（但這不一定是保羅的看法，參上面註 35 末）。留意 Ziesler 187 在七 9 的註釋仍然接受保羅將神給亞當的禁令和第十誡融合起來之說；見下文七 9 註釋註 18 及所屬正文。

42 Moo, 'Fulfillment' 339; Moo II 1137*b*, cf. Moo I 458-59.

的方法；人若致力於律法的教導，便不會被罪控制。[1]保羅的看法與此大相逕庭：律法不但不能約束人心裏的惡慾，反而使人落在它的控制之下。[2]這上半節就解釋怎麼會是這樣的。

開首的「然而」似乎是將此句與上文的負面意思對比：如果不是律法說「不可貪心」，我就不知道貪心的真面目（7c）；「但」（新譯）事實乃是，罪利用律法「在我心裏激發各種貪慾」（8a，現中）。「罪」再一次被擬人化為一種主動地、有計畫地工作的力量（參：創四 7）。[3]「趁著機會」的原文是許多古代作者都愛用的詞語，其意思不是「尋找機會」（現中）或「找得機會」（金譯），而是「把握機會」。[4]

「藉著誡命」一詞在句子中的位置引起兩種不同的解釋：（一）「藉著誡命」可視為形容之前的「把握機會」，得出的意思便是：罪是「藉著誡命」而「把握機會」的。[5]支持這種結構的主要理由是，「機會」一詞亟需加以形容（即解釋）。[6]（二）「藉著誡命」可視為形容之後的動詞，得出的意思即是：罪是「藉著誡命」

---

1 See Boring-Berger-Colpe 369-70 (§583).

2 此對比可由馬加比肆書一 14～17 與本章的對比加以說明；詳見 Huggins, 'Rom 7:15' 158-59.

3 Moo III 436. *Pace* Kaye 45-46; 作者力圖推翻罪是一種力量這個觀念。

4 ἀφορμὴν λαβοῦσα = 'seizing an/the opportunity' (NRSV/NIV). See BAGD 127 (s.v. ἀφορμή); LN 22.46 ('opportunity'). 除本節及 11 節外，此字在新約另外出現五次：兩次在 ἀφορμὴν διδόναι 一詞中（林後五 12；提前五 14），另外三次在林後十一 12（二次）和加五 13，意思都是「機會」或「藉口」。此字的字面意思是遠征隊的起點或工作基地；SH 179 在此解為軍事基地；但此字在新約在不同的文理中出現，這使我們不能肯定它在本節有這種軍事意味（so Moo III 435 n.39）。

5 多數英譯本採此結構；參現中、金譯。Cf. also Kümmel 44; Kuss 444; Schlatter (E) 159; Michel 227; Louw 1§16. H. Balz（*EDNT* 1.184）採此解釋，並將 ἀφορμὴν λαβοῦσα 解為「（罪藉著誡命而）取得其進攻點」。

6 So Moo I 460, Moo III 435 n.40. Theissen（*Psychological* 225）指出，λαμβάνειν ἀφορμήν（直接受格）——這有別於 λαμβάνειν ἀφορμῆς（所有格）——幾乎從來不是單獨使用的，因此在本節也可能是由 διὰ τῆς ἐντολῆς 加以形容。

而「在我心裏激發各種貪慾」（現中）。[7] 以下的理由支持這個結構：（1）原文的字次是「把握機會 － 罪 － 藉著誡命激發」：「藉著誡命」由「罪」字與「把握機會」隔開，卻是由動詞「激發」緊隨其後。第十三節顯示同樣的字次。[8]（2）以「藉著」引出的這個介詞片語用來形容動詞「激發」是自然的（參 13b），但用它來形容「把握機會」並不自然，因為保羅的用意必然不是說，誡命是罪獲得機會的媒介，而是說誡命實在就是那個機會（而且是罪用以激發貪慾的媒介）。（3）在第十一節（此節在內容上與 8a 十分相似），介系詞「藉著」出現兩次；第二次（「藉著誡命〔原文作：它〕」）只可連於隨後的動詞「殺」字（參思高、現中），因此第一次（「藉著誡命」）亦應較自然地連於之後的動詞「欺騙」，而不是連於之前的分詞片語「把握著機會」（新譯）。（4）第十三節下半是解釋第七至十二節所說的，而該節明說罪是「藉著那良善的〔律法／誡命〕叫我死」，這就進一步支持討論中的結構。[9] 比較之

7　參和合；RV.

8　比較：

ἡ ἁμαρτία　　διὰ τῆς ἐντολῆς　κατειργάσατο ἐν ἐμοι　πᾶαν ἐπιθυμίαν（本節）

ἡ ἁμαρτία . . . διὰ τοῦ ἀγαθοῦ　μοι κατεργαζομένη　θάνατον　（13b）

9　以上理由見 Cranfield 1.350（〔上〕493）。部分的理由亦見於：SH 179-80; Murray 1.250; Schlier 225 n.8; Dunn 1.380; Morris 280 n.49; Lambrecht 45-46; Byrne 221; Weima, 'Evaluation' 231 n.36. Theissen（*Psychological* 225 n.12）對上述的四點理由提出反駁：（1）七 5 是相反的例子：διὰ τοῦ νόμου 是連於在前的話。可是，這論據並不穩妥，因為此介詞片語是與冠詞合成一個名詞 τὰ διὰ τοῦ νόμου, 所形容的是前面的名詞 τά παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν. 換言之，此介詞片語在七 5 根本不是形容動詞或分詞，因此不應與 七 8 的用法混為一談。（2）一般的準則是，λαμβάνειν ἀφορμήν（直接受格）需要更準確的指明；此詞與 διά 連著用有可考的證據。但保羅的用法不一定完全依照一般的準則。（3）在 11 節，只有當 διὰ τῆς ἐντολῆς 是連於在前的 ἀφορμὴν λαβοῦσα, δι᾽ αὐτῆ 才是非有不可的。可是，將這兩個介詞片語視為平行（Theissen 承認看來確是這樣）是較為自然，得出的意思也較為自然（參 Cranfield 的第二點）。（4）七 5 比 13b 更接近本節。可是，如上文指出的，這話不確；5 節的文法結構根本與本節的不同（參〔1〕）。

下，筆者認為支持第二看法的理由較強。

「誡命」所指的是第七節末句所引的第十誡，不過，此詞在這裏是代表著摩西律法的整體（9 節則從「律法」轉到「誡命」）。[10] 誡命禁止貪慾，罪利用此誡命「在我身上」（呂譯）所產生的，卻正好是此誡命所禁止的——各種貪慾（參 5b）！[11] 罪是如何把握著律法所提供的機會，「藉著誡命」在我裏面「產生 [12] 各種貪念」（當代）的呢？（一）有認為誡命使隱而未現或是潛在的罪成為實在的罪；誡命並不創造、但也不制止貪慾，而是將貪慾揭露並定之為罪；我若繼續貪慾，我的景況便比以前更壞，因我現今是「明知故犯」。在這個意義上，律法導致犯罪，成為罪所利用的工作基地。[13] 但是這樣把「藉著誡命產生各種貪念」削減為「誡命使我的景況比以前更壞」之意，似乎沒有正視經文自然的意思，亦與第五

10　參七 7～12 註釋引言註 42；Moo I 460, Moo III 436; Morris 280 n.48. Schlier 223 也是認為 ἡ ἐντολή 在此與 ὁ νόμος 同義，前者不是指有別於律法整體的、個別的誡命，而是就律法施發命令的性質而稱之為誡命。Winger（*Law* 167）認為七 7～13 重複使用「誡命」一詞可解釋如下：保羅要讀者特別留意「律法」內所找到的具體的「誡命」，並使他們的注意力離開「律法」與猶太人的特別關聯。

11　Gundry（'Grace' 22 n.56）認為，鑑於一 24 用複數的 ἐπιθυμίαι, 其下文又詳列不同種類的性慾，七 8 πᾶσαν ἐπιθυμίαν 的意思可能不是「各種貪慾」，而較可能也是「各種的性慾」。此解釋與作者把 7 節的「貪心」解為性慾（參七 7 註釋註 27 所屬正文）同出一轍，但是同樣缺說服力。Hübner（*Law* 76）認為，「各種貪慾」包括「反律法式」和「律法式」的慾望；前者是指律法所禁止的慾望，後者是指藉著履行律法在神面前建立自己之義（參十 3）的慾望。Barrett（*Reading* 36）也是認為，「各種貪慾」不但包括貪屬於別人的東西，也包括更為致命的慾望——藉著滿足神的要求，使祂不得不賞賜我。Schlier 223 採類似的解釋。可是，「貪心」一詞「律法式」的解釋不能成立：見七 7 註釋倒數第二段。如 Räisänen（*Jesus* 101-2）所指出，將 8 節的「各種貪慾」視為與 5 節的「罪惡的情慾」不同的任何解釋，都是十分牽強的。「各種」就是各式各樣，凡是人所見而自私地想得到的一切（如名、利、權力）都包括在內（cf. Moo III 436 n.44）。

12　這是 κατεργάζομαι 在本節（如在五 3，七 13）的意思；cf. NEB, NIV, NKJV, NRSV, NAS ('produced').

13　Cf. Ziesler, 'Romans 7' 49; Ziesler 186.

節「罪惡的情慾藉著律法……發動」（新譯）的講法不符，因此難以令人滿意。

（二）律法的功用是顯示神的旨意（「不可起貪心」），但罪利用這誡命來激發人的貪念。[14] 這可能是基於「禁果是甜的」此原則：人的罪性，使他故意違反著神的意旨而行。奧古斯丁的《懺悔錄》中的一則，充分說明了這個事實；他偷摘別人樹上的梨子，不是因那些梨子比自己家裏的好，只是為要享受作賊的滋味！[15] 但是在這種心理現象的背後，可能還有更深一層的神學性解釋：從神而來的誡命，喚起人的一種潛在的習性，就是不耐煩於受造者對創造主的依賴，要起而叛變；在各種具體的貪慾及所引致之行動的背後，就是這種基本的慾望：無限制地擁有我所要的，以及做我所選擇的。[16] 誡命所加諸人身上的限制，原是要保障他真正的自由和尊嚴，但此恩慈的用意可被誤解和被扭曲，變成要取去人的自由和攻擊人的尊嚴，從而引致人對創造主——他真正的主人——的憤恨和反叛。[17] 這就是說，律法實在有激發罪的功能；這不僅是由於禁令促進慾望，更是由於律法使人面對神的要求，從而挑起一切罪背後的慾望——拒絕神合法的要求，拒絕承認對神的依賴。[18]

好些釋經者認為，保羅在這裏想到創世記第三章：神的誡命本是為要叫人免受死亡，卻成了蛇利用來毀壞人的機會；事實上，這

---

14 Cf. Sloan, 'Paul' 48; Schreiner, *Law* 84 n.29.

15 See Barclay 96; Edwards 188. Cf. Morris 280. Byrne 219 則認為引用「禁果」的觀念實屬「陳腔濫調，並無新意」（'rather trite'）。

16 Byrne 219. Cf. Westerholm, *Paul* 86.

17 Cranfield 1.350（〔上〕494）。

18 W. D. Davies, *IDB* 3.99*b*. 鄺炳釗（《創世記》1.712-13）總結創一至十一章之信息時這樣說：「人三次犯罪〔第三、六、十一章〕，都是因為不守本位，要脫離上帝，人要成為神。」「這是上帝向人發出的呼喚：『不要學效創世記第一至第十一章那些驕傲自恃的人，請你接受作為人的限制，讓我為主，專心倚靠我！』」

幾節（本節及下）最宜視為創世記之敘述的解釋：二章第十七節的禁令，與第十誡（按照上文的解釋）有同樣的性質和產生同樣的效果；創世記三章六節所描寫的，正是第十誡所禁止的貪慾之例子，而三章五節所說的「你們便如神」，正是一切貪慾背後的基本慾望。[19] 鄧雅各說，本節實際上描寫了蛇（在此擬人化為「罪」）所用的策略。[20] 不過，雖然我們不能排除保羅在此想到創世記的故事之可能，但是由於本節的「誡命」最自然的解釋是指上一節所引的第十誡，將本節視為描寫以色列（及保羅作為以色列的成員）的經歷是較自然的：以色列面對其合法的君主——神——的律法所加的限制，就被這些限制激起反叛之心；他們聽見「不可為自己彫刻偶像」的誡命（出二十 4）之後，才要亞倫造金牛犢之像給他們敬拜（出三十二）。就是這樣，律法被已在人裏頭的罪性（犯罪的習性）誤用，成為激發各種貪慾的媒介。[21]

七 8b　「因爲沒有律法，罪是死的。」

「因為」引出隨後的兩節半（8b～10 節），在其中保羅解釋律

---

19 Cranfield 1.341, 350-51（〔上〕481、494）。Theissen（*Psychological* 203-4）將本節的 ἐντολή 和 LXX 創二 16 所用的動詞 ἐνετείλατο（參三 11、17〔ἐνετειλάμην〕）拉上關係。

20 Dunn 1.400. Longenecker 238 甚至認為，本節的「誡命」就是神在伊甸園給亞當的那誡命；保羅似乎曉得這個觀念，即摩西的律法是包含在亞當所領受的一條誡命之內；保羅並且從這個事實（摩西的律法與亞當的誡命認同為一）看出來，抱持人種中心主義的猶太人（參七 7～25 註釋引言註 34）與犯罪致死的亞當也相應地是認同為一的。但參七 7 註釋註 41（Ziesler, 'Romans 7' 47）。Laato（*Paul* 137）在此更進一步：他「膽敢說」保羅將創二 17 的「你不可吃」（LXX 用複數動詞：οὐ φάγεσθε）修正為羅七 8 的「不可起貪心」（單數的 οὐκ ἐπιθυμήσεις），是為了兩個原因：部分是因他認為夏娃所犯的是貪心之罪，部分是因他與猶太人爭議，他要引用第十誡，為要將伊甸園的誡命與西乃的律法等同，從而推翻猶太人對自己的崇高地位之信靠。總言之，保羅將創二 17 的誡命改為與第十誡一樣的形式。可是，羅十三 9 相同形式的 οὐκ ἐπιθυμήσεις 可以這樣解釋嗎？該處顯然是引自第十誡，這裏也應該是。

21 Moo I 461, Moo III 436.

法如何成為罪的機會及產生各種貪慾的媒介（7b～8a）。[1] 首先，本句定下一項一般性的原則：「沒有律法，罪是死的。」[2]「死」在這裏的意思是「缺乏力量、不活躍、不起作用」[3]（參：雅二 17、26）；因為與此相對的是第九節的「罪就活躍起來」（現中），其效果就是把我置諸死地[4]（參：林前十五 56：「罪的權勢就是律法」）。[5] 保羅在上文曾說，只在律法存在的地方，才有牽涉罪咎及招惹（神的）忿怒的過犯（四 15）；[6] 又說哪裏沒有律法，那裏就沒有「把罪歸到人的身上，並以死亡懲罰人」的事（五 13），其含義即是，罪就是違犯律法。[7] 配合著這兩句話，本節此句的意思似乎是：沒有律法，罪（視為客觀的力量，以及視為人內裏的性情）是蟄伏不動、無所作為的，意即它沒有帶給人罪咎（此罪咎是來自違犯了明令）和定罪。[8]

1　Moo III 436-37（cf. Kümmel 51-52）指出，8b～10 節採交叉式排列法，如下：

「**沒有律法**」（8b、9a）	「**誡命來到**」（9b）
「罪是死的」（8b）	「罪又活了」（9b）
「我……是活著的」（9a）	「我就死了」（10a〔原文分節法〕）

留意罪的「**轉動**」是由「死」到「活」，我的「**轉動**」則是由「活」到「死」（Moo, 'Romans 7. 7-12' 125）。（關於「交叉式排列法」，參五 1～八 39 註釋引言註 18。）

2　原文並無動詞。Murray 1.250 認為應補充的動詞是過去時態的「是」字（'was': NKJV），因為（按他的理解）保羅是在描寫自己的經歷。可是，Kümmel 49 n.2 指出，任何讀者在看到 10 節及下之前，都會在這裏補充現在時態的「是」字（'is': RV, NEB, NIV, TEV, NAS).

3　Thayer 424 (s.v. νεκρός, 2 b). Cf. Kuss 444; Michel 227.

4　Wilckens 2.81. Cf. Dunn 1.381.

5　Schreiner（*Law* 84）認為，羅馬書第七章無疑是林前十五 56 的最佳詮釋。

6　參《**羅**》1.615-17（四 15 註釋第二段）。

7　參五 13～14b 註釋第三段。

8　Cf. Hodge 223-24; Michel 227. BAGD 535 (s.v. νεκρός, 1 b β) 解為：「哪裏沒有律法，罪就……不是可見／可感覺得到的」（'is not perceptible'）。另一些解釋包括：「沒有律法的時候，雖然犯罪也不意識那就是罪」（內村 411）；沒有律法，人的邪惡並不是公開的對神叛變（Fitzmyer II 467）；沒有律法，罪不能增加過犯，從而增加它（罪）的統治（Espy, 'Conscience' 170）。

一些釋經者將「沒有律法」解為指不可吃禁果的誡命臨到亞當之前；[9]那時，雖然罪（作為客觀的力量）已存在（亞當犯罪前，蛇已存在），但是沒有誡命，罪是無所施其技的。可是，這樣解釋本句有一個嚴重的困難，那就是：按創世記的敘述，神創造了亞當並把他安置在伊甸園，隨即吩咐他不可吃分別善惡樹上的果子（創二15～17）；經文完全沒有暗示，在亞當被安置在伊甸園和神的禁令臨到之間，有一段「沒有律法（誡命）」的時期；即使我們假定有一時間上的間隔，這間隔也必是極其短暫，保羅卻用過去未完時態的「活著」（9a）來形容那時期的我，該時態暗示那個行動持續了一段時間，可見上述的假定沒有經文的支持。[10] 穆爾將「沒有律法」解為指摩西律法頒布之前的時期；那時，對以色列來說，罪是「死」的，意即罪在摩西律法頒布之前，不像在律法頒布之後那麼「活躍」或「大有能力」。[11] 這個解釋也不是毫無問題，因為聖經從沒有將摩西之前的時期視為無罪時期；單是洪水、巴別塔（創六～八，十一 1～9）等事件便足以充分證明，在此時期罪也不是在嚴格的意義上「死」的。[12] 不過，由於本段的主題和主導思想是摩西的律法，這個解釋似乎還是比前一個較為可取。至少，這樣解釋與上文對五章二十節的解釋彼此協調：律法的出現，使以色列的過

9　E.g., Martin, *Paul* 44; Dunn 1.400. 後者認為此詞可能是語出雙關：一面指亞當犯罪前的原始時期，另一面指基督所引進的末世時期（三 21）。

10　Gundry, 'Romans 7:7-25' 231. 作者亦對 Lyonnet 的解釋提出合理的批評；Lyonnet 認為，亞當領受禁令後，起初沒有把它視為外加的誡命，而是看為一種自然的情況；當他開始把它視為從外面加在自己身上的誡命，而不是創造在他的內心時，他才違命犯罪。可是，要從經文看出這種「內在之律」和「外在之誡命」的區分，非有高度的巧思不可。

11　Moo I 461, Moo III 437. Kline（'Rom 5:13-14' 444）也是將 8b～9a 視為指族長／亞伯拉罕之約的時期，與摩西律法的時期構成對比；二者的分別，就如生命與死亡的分別。

12　Cf. Gundry, 'Romans 7:7-25' 230-31. 參五 13～14b 註釋註 14。

犯增多。[13]

七 9 「我以前沒有律法是活著的；但是誡命來到，罪又活了，我就死了。」

在第九至十一節，保羅用我的故事來說明上一句（8b）的原則及其反面。[1]（一）有認為第九節上半的話描寫了保羅快樂的童年——在回顧之下比事實上快樂和自由。[2] 上文已指出這種自傳性解釋的困難。[3]（二）另有認為「沒有律法」是指「生活在法律之外」（現中），雖然有了律法，卻未認識到律法之要求的意義，因而問心無愧，快樂地過活。[4] 但「沒有律法」較自然的意思是客觀的「在沒有律法的時候」（新譯），而不是主觀的「我不認識律法〔之真義〕的時候」（當代）。[5]（三）最通常的解釋是，這話指亞當犯罪之前的情況：「我以前……是活著的」和「我就死了」顯然反映了亞當犯罪前後的兩個階段（參：創二 7、16～17）；[6] 只有亞當才可

---

13 參五 20a 註釋末段，五 20b 註釋首段。

1 除了三 7 的 κἀγώ（= καί + ἐγώ）外，獨立代名詞 ἐγώ 的主格在七 9a 首次出現，在本章一共出現八次（包括 20 節的異文），其中一次作 αὐτὸς ἐγώ（25b），三次作 ἐγὼ δέ（9a、10a、14b），另四次見於 17、20、24 節。Cf. Lambrecht 46-47. 亦參七 7～12 註釋引言註 77。

2 Dodd 128. Gundry（'Romans 7:7-25' 233）將「沒有律法」解為特指第十誡在保羅的青春期之前，對他尚未成為罪與死的工具。但見七 7～12 註釋引言註 19 所屬正文；亦參七 7 註釋註 28 所屬正文，七 8a 註釋註 11 首部分。

3 參七 7～12 註釋引言（甲）部第三段（尤其是第二點）。Manson（'Romans vii' 154）指出，雖然保羅有時談及童年，如在林前十三 11a，但是他在該段提到自己童年的目的（參 11b），並不鼓勵我們相信他把孩童的感受看得很重要。

4 Morris 281 ('with no reference to law'). 類似的解釋見鮑 1.228。Espy（'Conscience' 169）也是將 χωρὶς νόμου 解作（不是 'without *possessing* the Law', 而是）'without making use of it, without depending on it'. 可是，亞當和夏娃（作者對我的解釋）「不使用誡命，不依賴誡命」是甚麼意思呢？

5 Cf. BAGD 890 (s.v. χωρίς, 2 b γ): 'apart from the presence of something'; Bornkamm, *Experience* 102 n.15. 再參七 7～12 註釋引言註 19 所屬正文。

6 Dunn 1.381, cf. 401.（這不是作者現今的立場；參七 7～12 註釋引言註 75。）Cf. Bruce 141-42; Wilckens 2.81; Ziesler 187.

說曾活在一個「沒有律法」的時期，亦只有亞當才可以說，誡命的到來是罪活起來的時候。[7]不過，上文已指出亞當犯罪前有一段「沒有律法」的時期這種假設所牽涉的困難。[8]

（四）像上一句（8b）一樣，本句（9a）較宜解為指摩西律法頒布前的時期：[9]「沒有律法」可按字面意思解釋，「是活著的」則可解釋如下：鑑於「活著」與「死了」的對比，「活著」很可能不僅是「生存著」，[10]而是「（活躍地）活著」之意。與此同時，摩西之前的人當然不能說是享受著神的恩典所賜圓滿的生命（一 17，五 18，八 13）；他們「活著」，只是相對於他們領受了摩西律法之後的情況而說。從亞當到摩西，死已作了王（五 15），[11]但在摩西的律法頒布後，人就比起在律法頒布之前更顯得是必死的。[12]人與律法相遇，就被律法判定為有罪（三 20），且被律法向他宣告神的審判和刑罰（四 15）；簡言之，律法置人於死地（參下半節）。在這個意義上，摩西律法之前的人是「活著」的：他們沒有與律法相遇，被律法判以死刑。[13]

本節下半（在希臘文聖經是 9b～10a）一如上半，有不同的解釋。（一）按猶太人的習俗，保羅在十三歲時成為「誡命之子」，

---

7 So Longenecker 238. Cf. Schlier 224; Witherington, *Narrative* 14（只有亞當和夏娃符合此描寫）。De Boer 241 n.66 認為保羅是在談及亞當，卻在想到以色列：摩西律法所臨到的亞當後裔，與神的禁令所臨到的亞當，二者的處境類似。Manson（'Romans 1-8' 146）則認為，保羅在本段是從神學的角度並以亞當為背景，來描寫全人類的生命。

8 參七 8b 註釋第二段上半部分。

9 參內村 412：「此時律法此語想必是狹義地被用以指摩西的律法。」

10 如在 Moo I 462, Moo III 437 ('I was existing'). Cf. Moo, 'Romans 7. 7-12' 128.

11 因此，Benoit（'Romans 7:7 – 8:4' 17）謂「活著」尤其是指人「不是在死亡的軛下，此軛完全是藉著正式的罪而加諸人的」，這話值得商榷。

12 Cranfield 1.351-52 with n.5（〔上〕495-96 連註 339）。

13 Cf. Seifrid, *Justification* 150; Morris 281. Fitzmyer II 467 則認為「我……是活著的」意即人沒有律法時所過的生活「不是以正式的過犯公然向神反叛」。

要負起遵行律法的責任（「誡命來到」）。[14] 那就是罪「活了起來」（呂譯）的時候：罪特別使用第十誡將保羅致諸死地，因為此誡禁止性慾，而性慾卻正好是在青春期開始發動的。[15] 上文已指出「誡命之子」這種解釋所牽涉的困難；[16] 將第十誡的「貪心」侷限於性慾，這做法也是很有問題的。[17]（二）「誡命來到」是指神的禁令臨到亞當：這裏的「誡命」很可能是融合了神給亞當的禁令和西乃山的第十誡；在保羅之前，給亞當的禁令和給以色列的律法已被融合為一。「我就死了」是指違犯神的禁令所帶來的死亡（創三19）。[18] 上文已指出這種「融合」之說的困難。[19]

（三）「誡命來到」是指西乃律法的頒布；「罪又活了」[20] 是

---

14 ἐλθούσης . . . τῆς ἐντολῆς = 獨立所有格（genitive absolute）。

15 依次見：Bruce 139 with n.2; Gundry, 'Romans 7:7-25' 232. Keener 426*b* 甚至認為，保羅可能指更早時的事，因在上層的猶太家庭裏，男孩子五歲便開始學習律法。

16 參七 7～12 註釋引言（甲）部第三段第二點。Barrett（*Paul* 72）又提出一個反對理由：一個能夠看穿成年之慶典的快樂，而感受到律法之指控的十三歲小童，是個異常之人。不過，我們可否說，加一 14 提示保羅確有異於常人之處？

17 參七 7 註釋註 28 所屬正文。Cf. Newman, 'Romans 7:7-25' 134.

18 Ziesler 187 ('the commandment here is probably a fusion of the command in the Garden with the tenth commandment'), 182 ('before Paul there was a fusion of the two, with the command not to eat seen as the germ of the whole Law'). 留意 Ziesler 在他處認為不能肯定保羅是用了這種猶太傳統，甚至不能肯定保羅曉得此傳統；見七 7 註釋註 41。

19 參七 7～12 註釋引言註 68 所屬該段，七 7 註釋註 41。Fitzmyer I 851*a* (§76), Fitzmyer II 467 指出，若 ἀνέζησεν 具其字面意義「又活了」，「罪又活了」這話便很難解為指亞當，不過此字可能只是「活了起來」（呂譯）之意。Gundry（'Romans 7:7-25' 231）則認為，雖然此字的意思是「活了起來」而非「又活起來」，以這字來指罪的進入（參五 12）仍是不恰當的（因此，這裏不是指亞當犯罪）。

20 Moo（'Romans 7. 7-12' 133 n.44）認為，鑑於 ἀναζάω 在保羅書信出現唯一的另一次（羅十四〔誤作十三〕9）是「再活過來」之意，亦鑑於 ἀνέζησεν 在本節與「死」=「不活躍」（8b）的對比，此字應譯為「又活了」。不過，十四 9 的 ἀνέζησεν 只是個異文（見於 Nestle-Aland 的異文部分；Metzger 531 則並無提及）。無怪乎作者在其註釋書中（Moo III 438 n.53）已棄此理由不用，改用

指罪在利用樂園的禁令遂其目的後，經過了一段比較不活躍（8b）的時期，到了摩西律法來臨時，又在誡命的挑動之下以更新的活力再度活躍起來。[21] 穆爾認為，雖然「我就死了」不可能是指摩西的律法來臨時加諸**個别**的以色列人身上的死刑，這話卻可以這樣解釋：以色列是在西乃的經歷之中以及透過此經歷而被構成以色列，而保羅把律法視為將死刑帶到以色列（**作為一個集體**）的媒介。保羅在其他地方稱律法為「罪的權勢」（林前十五 56b）、招惹（神的）忿怒的媒介（羅四 15）、叫人死的「文字」（林後三 6，思高）、「屬死的職事」（林後三 7），以及審判以色列的標準（羅二 12），這足以證明保羅確是以律法為以色列（作為一個集體）經歷死刑的媒介。[22] 就本章而論，「死」字（動詞及名詞）在本節以外出現的時候，總是指客觀的事實（2、3、4、5、10、11、〔13、〕24 節）而非主觀的認識；本節與第五節（及 13 節）直接有關，因此本節的「我就死了」也是指該節（及 13 節）所說的客觀事實。既是這樣，「我就死了」可解為律法使人的罪變成「過犯」（即是越過清楚劃定的界限，直接的違犯正面或負面的命令；參四 15），從而確定人類自亞當以來就置身其中的靈性之死（與神隔離），並使之成為個人化及變得徹底。以色列獲賜律法時，就在這個意義上「死」

另一理由來支持「又活了」的譯法：原文在新約出現唯一的另一次（路十五 24）保持了前置詞 ἀνά 的「再次」之意。

21 Moo, 'Romans 7. 7-12' 127; Moo I 462-63, Moo III 438 n.53. Cf. Fitzmyer I 851*a* (§76); Lambrecht 48; Fitzmyer II 467. Segal（'Romans 7' 226, 229）對「罪又活了」的解釋相當古怪：9～12 節似乎是說，曾有一段時期，保羅並不遵守律法，後來他為了某種原因重守律法；他決定重守律法的一刻是個重要關頭，罪，尤其是驕傲之罪，這時可以影響他的行動，使他以為禮儀的律法是重要的。Winger（*Law* 168 n.50）表示沒有被此理論說服：如果保羅的論證要倚賴這麼特殊的個人經歷，他理應提供進一步的解釋才是，尤其因為羅馬的讀者不大可能會熟悉保羅生平的細節。照經文的現狀，他的聽眾會看出 Segal 所看出的，這可能性有多大？參七 7～25 註釋引言註 36。

22 Moo, art. cit. 127-28. 參七 7～12 註釋引言註 72。

了。[23]

筆者大致上同意第三個解釋，即第九節下半是描寫摩西律法的頒布對以色列所產生的果效；只是，上文已提出理由維護「第九節下半至第十一節有暗指創世記亞當犯罪的記錄」這個立場，[24] 因此筆者認為，「誡命來到」可同時暗指神的禁令臨到亞當：單數的「誡命」主要是指第十誡，這誡命代表摩西律法的整體，[25] 但同時亦暗指創世記二章十六、十七節的禁令。[26] 若是這樣，原文動詞便較可能只有「活了起來」（呂譯）[27] 而非「又活了」[28] 之意，因為「罪又活了」這個意思很難用在亞當的處境上；在西乃如在伊甸，罪都是藉著律法或誡命的來臨而被挑動，而活躍起來。[29] 用在以色列身上，「我就死了」可照上一段第三個解釋去理解；「死了」即是落在死刑的判決之下。用在亞當身上，這話應驗了神對亞當的警告：「你吃的日子必定死！」（創二 17）；因亞當吃了禁果之後，他便「身體注定要死，靈性也和上帝隔開」。[30] 由於保羅作為以色

---

23 Moo I 463, Moo III 438.（作者並沒有將 13 節放在括號內，筆者這樣做，是因「死」字在該節的意思是由此字在本節的意思斷定的。）參七 7～12 註釋引言註 72 所屬正文。

24 參七 7～12 註釋引言（丙）部（尤其是第三至六段）。Barrett 135 也是認為，在本段的不同地方，不可能認不出亞當來。

25 內村 412 則認為「它只指十誡的第十條」。

26 Cf. Cranfield 1.352（〔上〕496）；不過，葛嵐斐將二者視為不分伯仲。

27 Cf. BAGD 53 (s.v. ἀναζάω, 1 b: 'became alive'); LN 42.6 ('began to function' or 'spring to life' or 'began to operate'); Kümmel 52 n.1; R. Bultmann, *TDNT* 2.872-73; Michel 227 n.22; Cranfield, 同上註；Schlier 224. Kuss 444 引約九 11、15、18 以茲比較：該處 ἀναβλέπειν 的意思不是「重見（光明）」，而是「（首次）看見」。

28 E.g., Prümm, 'Röm 1-11' 180.

29 我們可否這樣說：當保羅想到律法對以色列的效果時，ἀνέζησεν 的意思是「又活了」（如正文第三解釋）；當他想到神的禁令對亞當的效果時，ἀνέζησεν 的意思則只是「活了起來」？不過，將原文動詞視為這樣的一種雙關語，似乎過分巧妙。

30 參鄺炳釗：《創世記》1.218-21（引句出自 221）。

列的成員是與以色列聯合，保羅就被在西乃領受律法的以色列民代表著，而在那個意義上經歷了「誡命一來，罪就活了，我就死了」這個事實；[31] 同理，保羅作為亞當的後裔也就「在亞當裏」[32] 經歷了亞當所經歷的「罪利用神的禁令將亞當致諸死地」的事實。[33]

七 10　「那本來叫人活的誡命，反倒叫我死；」

本句（在希臘文聖經是 10b）將上述的情形（9b～10a）總結起來（參當代：「於是」）。呂振中譯本的譯法——「那本來要叫人活的誡命，我見得倒是叫人死的」——將這裏所說的視為「我見得」的事實；[1] 但原文所表達的是一種關於我的客觀情況，[2] 這情況是出人意表的。[3]「本來要叫人活」原文直譯作「為了生命」；按這話最可能的舊約背景（申三十 15～20；利十八 5）[4] 來解釋，這話意即誡命（代表摩西律法）原來的目的[5] 是要使人保存生命，即是約束人，叫人不走邪惡的道路，免得死亡（「使你可以存活」〔申三十 16〕，「就必因此活著」〔利十八 5〕）。[6] 再一次，這話可能同時

31　Cf. Russell, 'Romans 7' 523: 'Clearly Paul was only representationally present when the commandment came at Sinai (7:9). Therefore the death he experienced at that time was through solidarity with the generation of Israelites that left Egypt.' 參七 7～12 註釋引言註 79 所屬正文。

32　Manson（'Romans vii' 151）指出，保羅所用的不是心理學的講法（「我就意識到自己是在死刑的判決之下」），而是神學性的講法（「我就死了」）；他是把自己和創三的原來的人認同。

33　Moo III 438-39 自己也承認，這裏所描述以色列對律法的經歷，是與亞當對神的禁令的經歷平行，且在某程度上重演了亞當的經歷，只是穆爾認為保羅不大可能是直接地指亞當（'Direct allusion to Adam is . . . unlikely'）。參七 7～12 註釋引言註 73 所屬正文，及該段的討論。

1　Cf. NIV: 'I found that . . . .'

2　εὑρέθη μοι = 'proved to be . . . to me' (BAGD 325 [s.v. εὑρίσκω, 2]); 'was found in my case to be . . . .' (LN 13.7). 參七 21 註釋註 2 所屬正文。

3　Cf. Kümmel 54 n.2; LN 13.7: 'to be in a state which has not been anticipated'.

4　Luck, 'Römer 7' 227. Cf. Byrne 223. 亦參：結三十三 15，二十 11、13、21。

5　εἰς ζωήν = 'unto life' (RV). Räisänen（*Law* 152）強調應給予 εἰς 其圓滿的表達目的之意。

6　按這種理解，'unto life'（見上註）的意思就是 'to preserve life', 'for the preservation of life'. 就律法的實際效果而言，保羅明說，神並沒有賜下「能叫人得生的律法」（加三 21）。

暗指神給亞當的禁令，「你吃的日子必定死」（創二 17）隱含了「不吃禁果便可存活」的應許。不幸的是，以色列人違犯律法，亞當也違犯神的禁令，因而附於律法或誡命的刑罰在他們身上生效。[7] 就是這樣，那本應使人得以存活的誡命——這誡命 [8]「反而帶來死亡」（現中）。

七 11　「因爲罪趁著機會，就藉著誡命引誘我，並且殺了我。」

本節解釋上述的矛盾情形：誡命原來的目的是「為了生命」，其實際果效卻是「致於死亡」；[1] 這是「因為」本節所言的事實。本節部分重複了第八節所用的字眼，同時將該節的思想推前一步：該節把罪描寫為在**我**裏面產生各種貪慾，本節加上了「欺騙」（新譯）這個新元素；「殺了我」則回應上一節（希臘文聖經 10a）「我就死了」那個思想。如在第八節，「藉著誡命」這介詞片語可連於在前的「把握著機會」（新譯），[2] 但較可能應連於隨後的「欺騙我」：此片語在本節末句（11b：「藉著誡命殺死了我」，呂譯）是連於動詞的，這提示在本句（11a）也是如此。[3]

多數釋經者認為，「欺騙〔了〕我」是指或暗指始祖犯罪的事實。[4] 雖然本節用的原文是複合動詞，而不是七十士譯本創世記三章十三節（「那蛇欺哄我」〔新譯〕）所用的簡單動詞，但保羅在另二節經文（林後十一 3；提前二 14）也是用本節的複合動詞來指夏娃

7　Cf. Barrett 134.

8　原文在主詞 ἡ ἐντολή 之後又加上 αὕτη 一字，強調了原意與結果之間的矛盾。

1　這對比在原文特別清晰：ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν αὕτη εἰς θάνατον.

2　另：多數中英譯本；Louw 1§16; Moo III 439 n.65.

3　Cf. Cranfield 1.352（〔上〕497）。Käsemann 198 認為 δι᾽ αὐτῆς 是多餘的，只是為要加強語氣；這表示 διὰ τῆς ἐντολῆς 不應連於 ἀφορμὴν λαβοῦσα. 亦參七 8a 註釋第三段（尤其是第〔3〕點）。

4　Knox 496 說，本節「特別清楚地反映了創三 1～13 的故事」；Byrne 220 說，本節是（在本段中）指創世記三章之敘述「最清楚明確」的地方；Lambrecht 47 認為本節「十分可能」是基於創三 13 的。Cf. Schlier 225-26.

為蛇所騙，[5]這似乎是足夠的理由叫我們相信，保羅在本節也是指或暗指夏娃（然後亞當）違命犯罪的事。[6]當然，本節和始祖犯罪的故事並非完全平行，因為按保羅的教訓，人類是「在亞當裏」而不是在夏娃裏墮落，但在創世記三章，「亞當沒有受騙，受騙陷於背命之罪的是女人」（提前二 14，思高）。[7]不過，本節（羅七 11）的話仍然適用於亞當違命犯罪的事：蛇（牠可說是本節「罪」的化身或工具）欺騙了夏娃，而夏娃又唆使亞當吃了禁果，這可濃縮地及鬆散地說成「亞當（透過夏娃）被蛇所騙」，尤其因為亞當與夏娃已成為「一體」（創二 24）。[8]

在創世記第三章，蛇至少在三方面欺騙了夏娃：首先，牠要夏娃只留意誡命的負面部分（創三 1b）而忽視其正面部分（二 16）；事實上，牠徹底地扭曲了神的誡命，把神的准許（「園中各樣樹上的果子，你可以隨意吃」，二 16）變成禁令（「不許你們吃園中所有樹上的果子」，三 1b）；第二，牠更改神的話，把「必定死」（二 17）改為「不一定死」（三 4），使夏娃相信神不一定會以死來懲罰不順從；第三，牠利用神的禁令本身來進行欺騙（「藉著誡命……來欺騙我」〔本節，新譯〕），暗示神立此禁令的動機值得懷

5 原文所用的動詞分別是：ἐξηπάτησεν（本節；林後十一 3；提前二 14b〔夏娃〕），ἠπάτησεν（LXX 創三 13；提前二 14a〔亞當〕）。精華 487 認為，「複合詞中的介詞〔前置詞〕用於加強語氣（『完全地』），或表示完成（『成功地』）」。但是從上面所引的後二節經文可見，簡單動詞的過去不定時時態同樣有「表示完成」的功效。

6 Byrne 223. 參七 7～12 註釋引言註 46 所屬該段的討論。

7 Bruce 142. Cf. Morris 283. 此外，保羅用 ἐξαπατάω 這動詞的另三次（十六 18；林前三 18；帖後二 3），都沒有暗指伊甸園的敘述；Moo I 465, Moo III 440（cf. Moo, 'Romans 7. 7-12' 134 n.52）基於這些及其他、使他不能把我認同為亞當的理由，認為這裏並不是直接地指創世記的敘述（間接地指該段則並非不可能）。參七 7～12 註釋引言（丁）部之（二）的第二段。

8 Dunn 1.385 認為，保羅在此的「我」也包括夏娃（除了亞當之外）。參七 7～12 註釋引言註 39 所屬正文。

疑，並暗示人可以和神作對，保障自己的利益（創三 5）。[9] 這三方面之中，和本節的關係最密切的是第三方面。

不過，如在前三節一樣，本節的「誡命」主要仍是指代表著摩西律法整體的第十誡，[10] 因此，本節全句話主要仍是指摩西的律法對以色列所產生的效果。罪如何利用摩西的律法來欺騙以色列呢？葛嵐斐認為是在兩方面：第一，罪扭曲律法，並使人對律法有錯誤的印象。第二，罪利用律法來對人提示，人可以遵行律法到一個地步，以致神對他有當盡的責任[11]（非賞賜他不可）。穆爾的解釋也是循這第二方面的路線：律法所提供「使人得生命」（10 節，現中）的應許欺騙了以色列，使她以為可藉律法獲得生命；但以色列這種試圖只帶來死亡，不是因遵行律法這事本身是有罪或配受死亡的刑罰，而是因為人無法成全（即是全守）律法。[12] 不過，鑑於本節和第八節的平行情況（罪藉著誡命在我身上產生各種貪慾〔8 節〕、罪藉著誡命欺騙了我〔本節〕），本節所言罪的「欺騙」似乎不應與第八節所說的產生各種貪慾分開來解釋。

配合著文理（尤其是 7～8 節、5 節）的提示，「罪欺騙了我」較宜解為罪利用律法（律法要求以色列對神順服）來挑起以色列人對神的反叛，並使他們以為，他們的自由、幸福在於違犯神的誡命，爭取「自主」。[13] 如此，作為罪所利用的工具，律法對以色列人的作用就像伊甸園的禁令對亞當的作用一樣。就是這樣，罪利用

---

9 Cf. Cranfield 1.352-53（〔上〕497）；鄺炳釗：《創世記》1.280-81、284-88。

10 參七 8a 註釋註 10 及所屬正文。

11 Cranfield 1.353（〔上〕497-98）。

12 Moo I 465, Moo III 440. 參鮑 1.230：「罪……叫我們相信靠著律法可以得救」。

13 「自主」= autonomy. Cf. Fitzmyer II 468; Ridderbos, *Paul* 146.（不過，兩位作者都不是把我解為以色列。）正文的解釋，似乎亦符合以色列人的歷史的見證：他們沒有恒心守（神與他們所立的）約（來八 9；參《來》2.38）；亦參：賽六十五 2（引於羅十 21）；耶七 25～26。

律法在以色列人身上產生各種貪慾（8 節）、惡慾（5 節），結果把他們置諸死地（本節），因為過犯惹動神的忿怒（四 15），「罪的工價乃是死」（六 23）。按這種理解，「我就死了」（10a）是指律法把死亡的判決帶給以色列（作為一個集體）的客觀事實，「罪……殺了我」（11b）則是罪利用律法欺哄活在律法下的以色列人，使他們犯罪（再參金牛犢之事例）[14]以致招惹死亡這過程的終點。[15]保羅以以色列成員的身分，參與了這過程及其結果；亦以亞當後裔的身分，有分於亞當與神的禁令相遇的經歷。

七 12 「這樣看來，律法是聖潔的，誡命也是聖潔、公義、良善的。」

「這樣看來」或「所以」（思高）表示，本節是根據上文推理而得的結論。[1]保羅在上文（7b～11 節）敘述了我的故事——按上文的解釋，即是以色列與摩西律法相遇的故事，這故事反映並在某程度上重演了亞當與伊甸園之禁令相遇的經歷，而保羅是同時與以色列及與亞當聯合的（故此用「我」字）。保羅用這故事來說明罪（甲）與律法及誡命（乙）二者的關係，指出在整個「使我死亡」（10b，當代）的過程中，真正的「罪犯」不是律法，而是罪；由此得出本節的結論。

「律法」和「誡命」在原文皆為單數（如在本段〔7～12 節〕的其餘各節），二詞在上文已兩度在同一節一起出現（8、9 節），在此更在同一節以「和」字連著出現。「律法」是指摩西的律法，這

14 見七 8a 註釋末段最後數行。

15 Martyn ('Romans' 43) 指出，保羅在加拉太書（四 25～27）和羅馬書（七 7～11）都基本上一致地帶出律法與暴虐的關聯，只是他在羅馬書澄清了——並在某程度上修正了——他在加拉太書所說的：律法與暴虐的關聯只是透過罪，因為罪才是真正的暴君，聖潔而屬靈的律法（七 12、14）只是在罪手中的工具，因而在那個意義上也是罪的權勢（參：林前十五 56）。

1 ὥστε = 'So then' (NIV, TEV, NAS), 'Therefore' (NEB, NKJV).

一點是沒有疑問的。「誡命」則有不同解釋，例如：（一）「誡命」乃律法之具體呈現及總和；（二）「誡命」一詞代替了「個別誡命〔複數〕的總和」；（三）「誡命」是指一明確的命令，這命令代表律法的整體；（四）「誡命」是指第七節所引的第十誡，這誡命代表了摩西律法的整體。（五）「誡命」所指的是創世記二章十六、十七節那一個命令，這命令是律法整體的「原型」，就如亞當是人類的原型。[2] 由於本節是保羅對「律法是罪嗎？」（7a）那個問題具權威性的回答，最自然的解釋是：（六）「誡命」指律法所包含的個別的命令。[3] 按這種理解，保羅的意思即是：不但律法整體是聖潔，其個別的誡命也是聖潔、公義、良善的。

論到摩西的律法整體，保羅說律法是「聖潔」的：「聖」字的基本意思是「分別出來（歸給神）」（參：賽六 3）；[4] 因此，律法不但是來自神（在西乃頒賜），且是屬於神的；它有分於神的聖潔（參：利十一 44、45，十九 2，二十 26），是神聖不可侵犯的。[5] 論到個別的誡命，保羅重複了「聖潔」一詞，強調了律法和誡命之神聖；另外加上兩個形容詞。「公義」[6] 是指誡命表明神的旨意，就是關乎神對人公義的要求（參：申四 8：「公義的律例典章」）；[7]「良善」[8] 是指誡命的用意和目的是為了人的好處（參 10 節：「本

2　依次見：（1）Käsemann 198（「具體呈現」英文原作 'concretion'〔德文 Konkretion〕）；（2）Kuss 450;（3）Mounce 165 n.88;（4）Moo I 466, Moo III 440;（5）Dunn 1.385.

3　Cranfield 1.353（〔上〕498）。Cf. G. Schrenk, *TDNT* 2.551; Michel 229; Byrne 223; 現中（「法律的命令」）。

4　參《羅》1.197 註 22 及所屬正文。

5　Cf. Schlier 226; Dunn 1.402.

6　δίκαιος, 參《羅》1.366 註 6。

7　Moo I 466, Moo III 441 則認為文理提示這樣的意思：由於律法是聖潔的，它不能被控以任何不當（'cannot be charged with anything wrong'〔加爾文語〕）。

8　ἀγαθός, 參《羅》1.351-52 註 4。

來叫人活的誡命」）。[9]如此，這三個形容詞可視為依次描寫了誡命（因而亦是律法整體）的來源、性質和目的。[10] 既是這樣，第七節「律法是罪嗎？」的問題便獲得最後的答案：摩西的律法絕對不能認同為罪，因為律法整體，以及其中個別的誡命，都是「聖潔、公義、良善的」。[11]

原文的結構提示，全節只是一未完成句子的首部分，因為原文在句首有一小字，其功用是與另一對應的小字構成「一方面……另一方面」的對比。[12] 從文理看來，沒有表達出來的「另一方面」顯然是：「但是罪……。」[13]鑑於這個隱含的對比，一些中英譯本正確地將首句譯為「摩西的法律本身是神聖的」（現中）；[14] 意即單就律法的本身而論，撇開律法與罪的關係，或律法在人身上所產生的實際果效不談，「律法是聖潔的」。[15] 但是罪（這是另一方面）卻使律法產生死亡的果效（10、11 節），而引起第十三節之異議的，正是這個事實。保羅在本節提出「一方面」之後，就略過「另一方面」不提，因他的思想已迫不及待的轉到第十三節的異議，以及該異議所引起的討論上了。[16]

---

9 Martens 指出，舊約神學家通常對律法作出正面的評估：律法是神所賜，因而是好的（'Law' 3）；律法顯明神的旨意，表明祂的用意，這種表達是為了以色列及人類的好處（參：申六 24）（同文 5，參 10-11）。Dunn 1.404 謂律法之所以是聖潔、公義和良善，正是因它成就神的目的，就是定「罪」的罪、顯明罪是罪，將罪連於死亡。此解釋與同書 402 所提供的不同。Strickland（'Inauguration' 244）也是認為，律法的「美善」（思高）在於它的目的是要顯明罪。

10 Cf. Lightfoot 303; Leenhardt 189; Michel 229. Käsemann 198 則認為這三個詞是一種辭令式的贅語（'rhetorical pleonasm'），所描寫的是律法在人身上的工作（此工作〔若沒有幻覺的阻礙〕具有神的旨意之能力），多過是律法的來源和性質。

11 Meyer（'Romans 7' 72）稱本節為保羅對 7a 該問題的 Q.E.D.（「謹此作答」）。

12 μέν . . . δε. 本節只有前者。即本節是 anacoluthon 的另一個例子（參二 20，五 12）。

13 Dunn 1.385; cf. BAGD 503 (s.v. μέν , 2 b). Knox 497 擴充如下：「但罪是神和一切美善的敵人。」

14 Cf. NEB ('the law is in itself holy'), TEV ('the Law itself is holy').

15 Cf. Kuss 449; Michel 229.

2　罪利用肉體對抗律法（七 13～25）

本段，[1]或更嚴格地說是第十四至二十五節，曾被稱為「羅馬書中也許最為人討論和爭辯的部分」，此段給我們提供了新約最大的釋經難題之一。[2]再一次，如在上一段（7～12 節），[3]問題是在於：經文所說的「我」[4]（以下用楷體的我代表）是自傳或個人性的，抑或是籠統性的，即我所指的是何人；經文所提到的事情或所描寫的情況又是發生於何時（歸主前抑或歸主後）。值得再次強調的是，本段的討論是在第十三節那個問題（「是良善的律法、誡命使我死嗎？」〔當代〕）的前提下進行的；[5] 上一段（七 7～12）以敘事的體裁表明了罪如何利用律法而導致死亡之後，本段現在描寫罪如何利用肉體來對抗律法：由於人的墮落狀況（「肉體」），在罪的暴虐統治（七 13～20）當前，律法顯得無能為力（七 21～25）。[6]如穆爾所指出，本段有關律法之教訓的主旨並不受我的身分及有關情況的時間所影響，這主旨就是，律法的無能——不能把人從罪的捆綁釋放出來；若我不是基督徒，律法不能幫助他藉律法得救；若我是基督徒，律法也不能幫助他藉著律法成聖。問題的關鍵是在於，儘管律法是神的律法（22、25 節），是良善（13、16 節）和屬靈的

16　參七 7～25 註釋引言倒數第二段第一點。

1　本註釋將 13 節視為本段的開始，不是上一段（7～12 節）的結束；此點參七 7～25 註釋引言倒數第二、三兩段。

2　Nygren 284. 參七 7～25 註釋引言註 5，註 7 及所屬正文。O'Neill 131 認為七 14～25 並非出自保羅的手筆；參《羅》1.42 註 1。

3　參七 7～25 註釋引言第二段開首。

4　在 14～25 節的原文，每一節都有「我」字，或是隱含於動詞內，或是作為獨立的代名詞；唯一的複數第一人稱的動詞是 14 節的「我們……曉得」（Chamblin, *Paul* 171 n.53）。

5　參七 7～25 註釋引言註 4 及所屬正文。

6　參七 7～25 註釋引言末段。

（14 節），儘管我立志行律法所要求的善，我卻無法行出此善來（15～20、21 節），因為律法只能提出神的要求，卻不能提供履行此要求的力量，因而我是罪的權勢的俘虜（23 節），唯有神在基督裏方能救我脫離這個窘境（24 節）。從這個角度看，不用先解決我的身分這問題也可以用本段為講道的題材。與此同時，本段的解釋直接地影響我們對基督徒生命之性質的理解（在某程度上，二者是互相影響的）：若我是基督徒（甚或是使徒保羅自己），這裏所描寫的掙扎便是基督徒生命固有的一部分；若我不是基督徒，這裏所描寫的經歷便可視為對基督徒已成為過去的情況，不能用作信徒常在道德失敗中的藉口或慰藉。[7]

在羅馬書第七章的釋經史上，希臘語的教父從俄利根開始就幾乎無一例外地[8]認為，這裏所描述的是未重生者的狀況；另一方面，拉丁語的教父則與奧古斯丁一起，又改革宗的神學家與加爾文一起，堅決認為所指的只能是已重生者。這種解釋上的分歧可能反映東方與西方的思想之間典型的差異：希臘的教父強調「道」（洛格斯）、知識或光照為基督教啟示之基本元素，因而對重生的生命抱樂觀的思想；拉丁教父則對罪與救贖的觀念較為徹底，因而不把保羅的悲觀敘述排拒於基督徒經歷之外。[9]

眾所周知，奧古斯丁曾在此段的解釋上改變了他的立場。[10] 他

---

7 Cf. Moo III 442-443, Moo I 449-50.

8 Manson（'Romans vii' 152）說「似乎無一例外」。但 Cranfield 1.345（〔上〕486）和 Russell（'Romans 7' 514）都指出，希臘教父 Methodius（約 815-885；cf. P. Toon, *NIDCC* 278*a*）持「基督徒」的看法。

9 Manson, 同上註。Cf. Manson, 'Romans 1-8' 146; Russell, art. cit. 514-15.

10 Voorwinde（'Romans 7:24' 12）說，「奧古斯丁是個十分偉大的人物，他在這問題上改變了主意，就證明確是如此。」另一個改變立場的例子是 W. Manson：他在 'Romans vii' 149, 150 提到他曾正在較早時認為第七章是歷史性的描述，甚或是描寫保羅自己的經歷，但如今則有不同的看法（見正文下文〔丙〕部之〔二〕）。「較早時」當然是在 'Romans vii' 一文（1967）之前，而且是在比

原先將此段解為指在律法下的人，但是在他與伯拉糾之爭以後，就改而解為指在恩典下的人。有釋經者認為這種做法（即是以 7～13 和 14～25 節為依次指未信主者和已信主者）是不能容許的；兩段之間唯一的分別，就是同一幕緊接著的兩個景之間的分別，前一段敘述律法進來所產生的擾亂，後一段描寫結果的情況。[11] 不過，接受了兩段的**我**是同一個人這基本的論點，並不等於兩段都是描寫這個人同一時期的情況；例如，賴阿圖就認為，第十四節開始時態上的改變（從顯著地用過去不定時時態，改為顯著地用現在時態），提示**我**的描寫從過去轉到現在：前一段是論基督徒從前在「夏娃及亞當裏」的情況，後一段是論他如今在「死亡的身體」中的情況。[12]

按葛凌頓的分析，本段的不同解釋可歸納為五種：[13]（一）人在得救前活在律法的定罪之下；[14]（二）正常的基督徒狀況：他一生都經歷挫敗，因為神屬靈的律法挑起他的罪來；[15]（三）不倚賴聖靈全然的幫助而試圖遵行律法的基督徒；[16]（四）一個正在成為基督徒的過程中的人；嚴格地說，他既不是已重生，也不是未重生；[17]（五）「任何一個在德性方面認真的人（不論是基督徒與否）的困苦經

該文較早的 'Romans i-viii'（1959; reprinted as 'Romans 1-8' [1967]）一文之前，因為這兩篇文章的立場是一樣的。亦參下面（丙）部之（六）註 13。

11 Benoit, 'Romans 7:7 – 8:4' 15 n.2.

12 Laato, *Paul* 139. 參七 7～12 註釋引言註 31。

13 Garlington, 'Romans 7:14-25' 198-99.

14 Garlington（art. cit. 198-99 n.5）列出一大串持此看法的釋經者，尤其是德語世界的。

15 見 Garlington（art. cit. 198-99 n.7）所列釋經者。

16 Garlington（art. cit. 199 n.8）列出 Wenham, 'Life' 及 Fung, 'Romans 7:14-25'（= 馮蔭坤：「羅七 14～25」）。Toussaint（'Romans 7' 312）持類似的看法：**我**是在摩西律法的制度下試圖靠自己的力量討神喜悅的、神的兒女。同樣，Du Toit（'Contrasts' 184 n.27）認為本段「集中注意力在人不能靠己力成全律法」；這對欲遵行神旨的非基督徒尤其是真實的，但對倚靠自己的能力和意志力的基督徒也可以是真實的。

17 Garlington（art. cit. 199 n. 9）引 Lloyd-Jones 229-57 為例。

驗；這人試圖『單靠自己』去遵守神的命令」。[18] 這五種解釋中，頭兩種至為普遍。上文曾引述穆爾所提出的四重分類：（甲）自傳的方向，（乙）辭令／非個人性的方向，（丙）亞當的方向，和（丁）猶太人／以色列的方向。[19] 這裏的（一）相當於（乙），（二）相當於（甲），（三）可說是（二）屬下的分支，（四）和（五）比較獨樹一格。此外必須加上相當於（丁）的（六）：保羅從基督徒的角度回顧自己，以及其他像他一樣的猶太人，活在摩西律法之下的情形。[20] 總括來說，本段的解釋也是主要有四個方向：**（甲）自傳的方向**，所描寫的是正常的基督徒狀況（二）；**（乙）辭令／非個人性的方向**，所描寫的是未重生者的經歷（一）；**（丙）其他的解釋**（三至五）；**（丁）猶太人的方向**，所描寫的是保羅及其他猶太人在律法下的情形（六）。以下依次討論這四大類的解釋。

（甲）「基督徒／已重生者」的解釋

魏司道認為，「本段〔15～25 節〕是論基督徒經歷的標準經文」；按虞格仁的理解，本段經文（14～25 節）「有一個重要的作用，表明在任何情形之下，律法絕對不是得救的途徑，甚至對基督徒也是一樣」。[1] 加爾文認為保羅在這裏是現身說法，描繪信徒之軟弱的性質和程度。[2] 有釋經者甚至強烈地表示，「除了把七章後半部視為保羅自身之實驗，並視為寫信時之實驗，此外再無他途可循」。[3] 布魯斯對本段的解釋有四個要點：第一，這是保羅經歷了在

---

18 Garlington（art. cit. 199 n.10）列出 Mitton, 'Romans vii'（引句出自 133b），並指出 Longenecker（*Paul* 86-97）達到類似的結論。（「在德性方面認真」英文原作 'morally earnest'.）

19 參七 7～25 註釋引言（第三段起）；亦參七 7～12 註釋引言（第二段起）。

20 Cf. Moo III 447-48; Russell, 'Romans 7' 524.

1 依次見：魏司道 122；虞格仁 269（cf. Nygren 284-96; 亦參下面註 13）。

2 Calvin 149（加爾文 131 上），cf. 8, 146-47（加爾文 6 下，128 下）。Chamblin（*Paul* 171）認為我是保羅，代表著一般基督徒（cf. J. K. Chamblin, *DPL* 774 [§4.3]）。

聖靈裏之生命的釋放能力，從這個角度對離開了聖靈的幫助、在律法下的生活之描寫；第二，就保羅個人而論，這種內在的交戰很可能是發生於緊隨著他的歸主那段時期；第三，保羅很可能認識一些信徒，他們雖然是在基督裏，卻仍活在律法的捆綁底下，因他們尚未完全了解或取用福音的自由；第四，只是當我用自己的力量去從事此爭戰時，我的無能才會持續。[4] 葛嵐斐則認為，由於「我」字在第七至十三節很難解為嚴格地自傳性的，因此本段也不是保羅的自傳，而是泛指基督徒（包括最好和最成熟的信徒）的經歷；不過，保羅在此使用「我」字，不但是由於他想要以強烈和生動的方式表達一籠統性的、關乎所有基督徒的真理，也反映了他覺得自己也是深深地牽涉於他所說的事情之中。[5]

3　內村 418；參 418-19、422-23。

4　Bruce 143-45. Cf. Bruce, 'Paulinism' 8-9. Mounce 167 (cf. 175) 認為保羅是用自己在滿足基督教信仰之徹底要求上所經歷的困難，來描寫信徒若不取用聖靈的幫助就必然遭遇的屬靈失敗。

5　Cranfield 1.344-47 (esp. 344, 347), 356-58（〔上〕485-89〔尤其是 485、489〕、502-5）。葛嵐斐的見解為 De Lacey（'Law' 190 n.65）及活泉 113-14 所採納。Cranfield（'Romans 6:1-14' 43*b*）表示，他認為一些人拒絕承認羅七 14～25 是指基督徒，乃是「徹底災難性的錯誤！」持「基督徒」看法的還包括以下數位著名的英國釋經者或神學家：Barrett 137-44 (esp. 141-44); Murray 1.257-59; Packer, 'Romans 7'; Dunn, 'Rom. 7,14-25'; *Paul* 472-77; Dunn 1.404-5, 407; J. D. G. Dunn, *DNTT* 3.702; Stott, *Men* 71-75（司徒德 83-88）。另見 Hendriksen 1.225-30; Morris 287-88; Edwards 190; Garlington, 'Romans 7:14-25'; Winger, *Law* 160, 168-72, 192, 194; VanGemeren, 'Response' 380-81; Raabe, 'Romans' 183 n.7; D. S. Dockery, as reported in *NTA* §26 (1982)-585; Laato, *Paul* 109-45（129：「羅七所談到的一切都只適合基督徒」）；何宜敦 49；淺釋 10、73、75、165-70。賴阿圖（同書 133）認為，羅七 14～25 的哀怨是由無情的幻滅引起的，即是由於我認識到，即使是最好和最堅強的意志也不能達致「律法所要求的完全」（不達到此完全的刑罰是死亡）。作者在同書 138 則指出，一個人只要乾脆地向律法死去，就能勝過他的慾望並按著聖靈的新樣服事神（七 5～6）。後一句話表示，前一句是有疑問的：若基督徒已向罪死去，他為甚麼還要關注自己能否達到「律法所要求的完全」呢？

好些華人釋經者都採「基督徒」的看法，例如：陳終道 155；沈立德：「七個現在」3c。黃 5 以羅七為「信徒與主合一的爭戰」，此乃信徒「靈程進階」的一部分。賈 106 謂「此數節即言已經

用來**支持本段為基督徒經歷**的主要理由包括：[6]（一）第五至八章這一整部分的主題是基督徒生命的意義；因此，保羅怎麼可能會在這種文理中猝然轉去描寫在律法下之人的分裂和痛苦的狀況？那完全是在保羅討論的題目之框架外。[7] 可是，這理由欠說服力，除非我們不容許保羅有一段頗長的（但並非與主題無關的）插入的文字。[8] 此外，第一句的聲稱可能與事實不符：上文第七至十二節的引言及註釋已經辯證，該段所論的是基督之前的時期，因此本段也不一定要指基督之後的時期。[9]（二）虞格仁留意到第十四節開始時態的轉換；他認為保羅在第五節論我們**曾是怎樣**之後，便在第六節論我們**從今以後作為基督徒**是怎樣的，這就為下文提供了大綱。[10] 可是，第五、六節（或單是 6 節）的現象可以並且確實引致不同的結論：這兩節分別預示了七章七至二十五節和八章一至十一節這兩段

重生，尚未成聖的信徒，因為理慾的交攻，所發的一種感慨的悲歎。是從保羅〔『當其新生之初』，135；參正文布魯斯之解釋第二點〕個人的靈性經歷中寫出來的」。鮑 1.254 以「第七章的見證」為「若是靠自己的力量去實行〔追求聖潔的生活〕，結果一定是失敗」的「好例子」（參 241）：14～25 節「是講重生的基督徒的經驗」（232）；保羅「講自己的經驗只是作一個例子，所講的真理是普遍地應用在一般基督徒的身上」（224）；下文又表示，我所指的是「沒有完全向神活的基督徒」，「保羅是在講他重生以後屬靈生活中的體驗」（233）。這是否意味保羅重生後曾有一段時期「沒有完全向神活」呢？亦參七 13～25 註釋總結註 1、2。

6 這類撮要可見於：Moo I 472-73, Moo III 446-47; Morris 285-86; Martin, 'Rom. 7:14-25' 40. Dunn（'Rom. 7,14-25' 260-64）列出七個理由支持其說（羅七 14～25 描寫正常的基督徒經歷）；Wenham（'Life' 83-88）對這些理由逐一回應（或同意或不同意）。

7 Nygren 287-88. Cf. Dunn, art. cit. 260.

8 Wenham, 'Life' 83. Aletti（'Romans 5-8' 305）指出，七 7～25 並不是按 digression 這字現今的通常意義理解的「離題話」，而是在專門意義上的 *digressio*, 因為本段在羅五～八的論證中有其明確的功用：藉著作出讓步（參：七 14），即是承認摩西律法之聖潔，保羅凸出了律法不能使那些想要依附律法的人脫離罪的禁錮。

9 Cf. Mitton, 'Romans vii' 101（作者只是以七 7～8 為根據）。Dunn（art. cit. 260-61）則認為，七 7～13 的自傳性解釋是站得住的立場，因而七 14～25 更可解為保羅自己的經歷。

10 Nygren 288-89.

的主題，在第七章和第八章之對比的背後，就是傳統的新舊生命之對比，因此第七章所論的是舊我；[11] 或謂七章六節以濃縮的詞語表達了在律法下之人的失喪情形（甲）與在基督裏的新生命（乙）之對比：「不按著條文的舊樣」（七 7～25）而是「按著聖靈的新樣」（八 1～11）事奉神。[12] 可見第五、六節不一定支持虞格仁的立場。

（三）按虞格仁的理解，「七章十四至二十五節有一重要的功用，就是表明律法在任何情形下都絕對不能是得救之法，**即使是對基督徒也不能**」，而全章可用這句話總結起來：「我們是**脫離了律法**——可是我們並不是按它的標準成為義的。」類似的、二元式的話同樣將第六章和第八章總結起來：「我們是**脫離了罪**——可是我們必須和它作戰」（第六章）；「我們是**脫離了死亡**——可是我們渴望身體得贖」（第八章）。[13] 另一釋經者對此提出了有力的反駁：關於第六章和第八章那兩句話，其意思清晰且符合該兩章的內容，「可是」二字正確地表達了基督徒生命所牽涉的張力。但總結第七章的那句話卻不是這樣，因為在「我們並不藉著律法成為義人」和「我們是脫離了律法」這兩個思想之間，並不存在著真正的張力。事實上，「律法在任何情形下都絕對不能是得救之法，**即使是對基督徒也不能**」這以基督徒為重點的思想，對羅馬書來說是外來之物；雖然這在加拉太書是保羅必須面對的受爭議的主題，但這完全不是羅馬書第七章的情形。在本章，這問題完全沒有被提出來；在本章的文理中，這問題甚至不可能被提出來，因為第四和第

---

11 Luz, 'Röm. 1-8' 166, 172. Cf. Kuss 437; Leenhardt 179 (cf. 201); Michel 221; Conzelmann, *Theology* 229.

12 Bornkamm, 'Römerbrief' 131; cf. idem, *Experience* 88. Cf. also Prümm, 'Röm 1-11' 185, 187. 亦參下面（乙）部倒數第二段，七 1～6 註釋總結註 3 及所屬正文。

13 Nygren 303, 295-96（參上面註 1）。第二引句的「可是我們並不是按它的標準成為義的」，英文原作 'yet we are not righteous according to its criterion', 直譯為「可是我們按照它的標準並不是義的」；但文理似乎要求前一個意思。

六節已表明基督徒已向律法死去，因而**基督徒**能否藉著律法得救的問題是全無意義的；此問題是虞格仁從本書之外引進來的。[14]

較有力的論據是：（四）**我**最自然的解釋是指保羅自己（代表著所有基督徒）；[15] 因此，（五）第十四節開始時態的轉換（7～13 節主要用過去不定時時態，14～25 節主要用現在時態 [16]），只能解釋為表示本段是保羅現今的基督徒經歷。[17]（六）只有已重生者才會真正的「喜歡神的律（法）」（22 節），立志遵行律法（15～20 節），且服事律法（25 節）；未重生者並不「尋求神」（三 11），且「不能服」神的律法（八 7）。（七）在基督以外的人的「心」是與神及其旨意為敵的（參一 28；弗四 17；西二 18；提前六 5；提後三 8；多一 15），但本段的「心」是**我**用來「服事神的律（法）」的媒介（25、22 節）。（八）「裏面的人」（22 節，新譯）一詞（參：林後四 16；弗三 16）表示**我**必然是基督徒。（九）本段於提及神在基督裏的拯救（25a）之後，再以**我**的分裂狀況作結（25b），這表示本段所描寫的是基督徒的經歷；不然的話，結束的

14 Althaus, 'Röm. 7:14ff.' 478.

15 Cf. Gruenler 939*a*; Karlberg, 'Romans 7:7-13' 73; Garlington, 'Romans 7:14-25' 200-2; Black, 'Romans 5-8' 425 n.33：**我**指保羅和他的讀者（即是『明白律法』〔七 1〕的基督徒）。

16 除了 24 節的「救」字為未來時態，14～25 節的每一個限定動詞都是現在時態的（Chamblin, *Paul* 172）。

17 Cf. Campbell, 'Romans 7:7-25' 60. Hendriksen 228 n.198 認為這是支持「基督徒」看法的真正理據；這也是引致 Davis 108-9 採此看法的（唯一）理由。Packer（*Spirit* 143-44）強烈地表示，任何其他解釋都把保羅視為愚蠢的傳訊者，不必要及無目的地改換時態，徒然引來讀者的誤解。Cf. Dunn, 'Rom. 7,14-25' 261-62; Dunn 1.405 (Paul's 'personal testimony'), 407, 408 ('a personal confession'); Wenham, 'Life' 87. Seifrid（*Justification* 234; cf. 'Rom 7:14-25' 321）引 Stanley Porter 的研究指出，希臘文動詞的現在時態表達未完成（'imperfective'）的行動，過去不定時時態則表達已完成（'perfective'）的行動，兩者的區別常被視為敘述（perfective）與描寫（imperfective）此二類別之分別。因此，以時態之轉換為代表著從一事件之敘述轉到一狀況之描寫，這個見解有健全的文法基礎。參七 14b 註釋註 18。

話是不合邏輯的「反高潮」。[18]

用來**反對本段爲基督徒經歷**的理由包括：（一）從第十三至第十四節，中間毫無隔縫，是一氣呵成的，這使人難以想像作者的思想在這裏是從非基督徒的情況轉到基督徒的景況。[19] 不過，「毫無隔縫」有點言過其實，因為從第十四節起，不僅時態改換了，而且**我**裏面的矛盾浮現於經文之中，是第七至十三節所沒有的；這矛盾不是以未信主之人心理上的雙重性所能滿意地解釋的，所以合理的說法是，這裏呈現的是基督徒生命中的矛盾，顯明他同時活在兩個不同的紀元裏。[20] 另一方面，第十三、十四節之間的裂縫並無夠明顯的記號，使我們可以知道保羅現在是從歸主之前的時期轉到歸主後的時期；例如，這裏沒有提到基督 [21]（參較：弗二 4～5，四 20；

18 Wenham（'Life' 85-86）認為，「身體就因罪而死」（八 10）這話意即身體在信徒的生命中繼續是罪的盟友或中心，「心裏歎息，等候……身體得贖」（八 23）也不是僅指得以脫離死亡及腐朽，而是脫離在身體上運行的罪之影響及權勢。如此，第八章便描寫信徒為自覺他的身體是有罪的，並被他的有罪的身體所煩擾；這就支持鄧雅各以第七章為基督徒經歷的看法。不過，作者指出許多釋經者採另一解釋，即是此二節所指的只是身體的必死，而不是身體現今仍然受罪影響的事實。在六 6 的事實底下（參六 6c～d 註釋，尤其是末段），這另一解釋較為可取。亦參八 10b～c 註釋第二段及末段，八 23b～c 註釋第二、三兩段。

加五 16～18（尤其是 17 節）（甲）並不反映羅七 14～25（乙）所描寫的交戰，因而並不支持後一段是基督徒經歷之說（詳見 Fee, *Presence* 427-38）。兩段之間有許多重要的分別：（1）保羅在乙段的關注是辯證律法的「無罪」——引致死亡的不是律法，而是罪；但甲段並無提及律法，反而 18 節假定了上文已辯證的觀點，即律法對信徒已成為過去。（2）乙段所描述的衝突，是立志遵行律法所要求之善，與因內住之罪而實際行出律法所禁止的惡之間的矛盾；甲段並無這種矛盾，亦無暗示有罪「住在〔基督徒〕裏頭」。（3）乙段強調我的無能及無助，聖靈完全沒有出現；甲段則強調聖靈克勝肉體的情慾（16 節）。Cf. Fee, *Presence* 435-36 n.234; also Gundry, 'Romans 7:14-25' 238-39; Wenham, 'Life' 83; Fung, 'Romans 7:14-25' 36-37; 馮蔭坤：「羅七 14～25」83-85。（筆者在文中認為加五 17「提及基督徒**裏面**肉體和聖靈的爭戰」〔84，楷體為筆者所加；cf. Fung, art. cit. 37〕，此點需要按費歌頓〔尤其是 435-36〕之討論加以修正。）

19 Althaus, art. cit. 477. Cf. Mitton, 'Romans vii' 100*a*.

20 So, e.g., Nygren 34, 293; Bruce 143; Bruce, 'Paulinism' 9.

21 Cf. Theissen, *Psychological* 183.

西一 22）。而且，若保羅的用意是在第十四節開始轉而描寫基督徒的經歷，按理他就應以反義詞將下文與上文分開；事實上，他卻是以「因為」一詞將下文連於上文。[22]

（二）保羅在第六和第八章對基督徒生命的描繪（參六 2、6、7、11、17、18、22，七 6，八 1、2），清楚顯示第七章不可能是在論及基督徒的生活。[23] **我**在這裏是完全被擊敗的。在更有力的罪和「肉體」（人的墮落狀況）當前，律法無能為力，因而在律法之下等於被賣給罪作奴僕，無法行出律法所要求的善來。這種情況與保羅所描寫在基督裏、得聖靈賜給力量的生命完全不能和諧共存。[24] 正常的基督徒生活是「隨從聖靈」的生活（八4），聖靈住在每個基督徒裏面（9 節），給他力量治死身體的惡行（13 節）；但是本段的**我**並沒有這種力量，而是罪的奴僕。[25]

更明確具體地說：（1）「我……是已經賣給罪了」（七 14）與第六章對基督徒的描寫正面衝突；保羅在該處申明，基督徒藉著與基督同死同復活，已脫離了罪的轄制（6 節）：他已從罪裏得了釋放（7、18、22 節），不再受罪奴役（6 節），罪不能再作他的主（14

---

22 Gundry, art. cit. 236. Wenham（'Life' 87, 92 n.29）試圖消解這反對理由的力量，但見下文（乙）部註 29 第四段。

23 Achtemeier, 'Some Things' 265. Cf. Voorwinde, 'Romans 7:24' 20.

24 Fee, 'Warfare' 134.

25 Cf. Kümmel 104; Gundry, art. cit. 238. Dunn（'Rom. 7,14-25' 262）說：「他〔保羅〕仍是被擊敗的，但他現在是繼續戰鬥著。……這裏已有暗示，是聖靈在保羅裏面與肉體開戰（八 2及下）。」這等於說，即使有聖靈的幫助，基督徒仍被肉體所擊敗。這正是 Dunn（art. cit. 267〔第五點末〕）所明說的：信徒的身體一天仍是肉體之軀（'so long as the body is the body of flesh'），他就一天不能在這戰事中得勝；只要他仍是「在肉體中」，他作為信徒的生命就是充滿張力、滿了挫敗的生命。不管這描寫是否符合信徒的經歷，問題乃是：這描寫是否符合**保羅對基督徒生命的描寫**？筆者認為答案肯定是「否」；參下面註 41。Gundry（art. cit. 243 n.32）指出，承認保羅「仍是被擊敗的」使人懷疑聖靈是否有參與爭戰。

節）。[26] 若二者都是指基督徒，「那就真的是既是又否的神學了！」[27]（2）本段所描寫的是**我**與**律法**相遇的情形：**我**雖然承認律法是屬靈（14 節）和良善（16 節，參 12、13 節）的，是神的律法（23、25 節），又立志行善，但卻無力行出律法所要求的善來（15～21 節）。但是，七章一至六節有力地申明，基督徒已徹底及完全地被挪移離開了律法，因而不再是「在律法之下」（六 14）：[28] 他們已向律法死了，脫離了律法（七 4、6），如今是屬於基督，是給神而不是給死亡結果子（七 4、5）。因此，律法對基督徒不再是個問題。[29]（3）**我**的另一問題是「我是屬乎肉體的」（七 14，參 18a），而此乃非基督徒的問題（七 5，八 3）。基督徒卻不再是「在肉體裏」（呂譯：七 5，八 8）而是「在〔聖〕靈裏」（八 9〔呂譯〕，參七 6），他不再「隨從肉體」而是「隨從聖靈」（八 4、5）而活。這就是說，他不再是**屬肉體**的，而是屬靈的了。（4）**我**還有一個問題，就是**死亡**的問題；他的呼喊是「誰能救我脫離這有死掌權的身體呢？」（24 節，呂譯），[30] 而死亡乃非基督徒的窘境：死是「在肉體裏」（七 5）、「順從肉體活著」（八 13）、被罪轄制（六 16、21、23）的人的結局。誠然，基督徒的身體也是必死的

26　Martin, 'Rom. 7:14-25' 44-45. Cf. A. Robertson, 'Christian Ethics and the Spirit', *Expositor* 5 (1899) 349:「若把七 7～25 看為典型的基督徒生活，便是把一種懦弱的基督徒生活標準強加於聖保羅身上，但這是他〔於六 14〕勝利的呼聲所輕蔑的。」

27　Althaus, art. cit. 479.

28　七 7～25 整段都假定**我**是在律法之下（Gundry, art. cit. 237-38）。Fitzmyer II 464 對「基督徒」看法的質疑正在於此：「為何這麼多提及摩西律法的地方？」

29　Cf. Byrne 226; Byrne, 'Rom 6:1 — 8:13' 567; Martin, 'Rom. 7:14-25' 45.

30　一些釋經者指出，基督徒不大可能（甚至完全無可能）說出 24 節絕望的呼喊，因為此句的詢問代名詞「誰」字顯示，**我**尚未知道誰能拯救他，只知道自己不能救自己而已（cf. Lloyd-Jones 223, 255; Kümmel 115）。Cranfield 1.366（〔上〕517）對此提出答辯，但他的嘗試並不十分成功（參七 24 註釋倒數第二段第〔三〕點）。

（八 11），但他有身體得贖（八 23）、復活（八 11），和得榮耀（八 18）的盼望（參五 2、5，八 21、24～25）。總而言之，**我**的這四重問題——**罪、律法、肉體、死亡**——正與七章五節論到未重生者的情況吻合：「我們從前在**肉體**裏的時候，那因**律法**而生的**罪**之惡情、運用著動力於我們的肢體中，以致給**死**結果子」（呂譯〔楷體為筆者所加〕）。[31] 羅素問得好：「使徒〔保羅〕是否像有精神分裂症似的，在互相矛盾的基督徒屬靈狀況的描述之間來回擺動著？他是否要在第七章對他在第六和第八章聲言基督徒擁有的自由指出『輕微的差異』，說他們其實並不擁有這種自由？」[32]

（5）下一段經文指出基督徒已藉著聖靈獲得釋放，得以脫離罪和死的律，又將基督徒的生命描寫為「在聖靈裏」的生命（八 1～13；1～17 節提到聖靈超過十二次）；但是在本段，聖靈完全沒有出現。[33] 所描寫的交戰是在於**我**「裏面的人」或「內心」（22、23、25 節）與「肉體」（18、25 節）之間；若暗地將聖靈置於「內心」的一方，成為此交戰的一分子，則使第八章的衝擊力變鈍，因為在該章聖靈的果效是將全人整合起來，解決本段所述的致命性分裂。[34] 一位持「基督徒」看法的釋經者反駁說，這裏沒有提及聖靈，因保羅把焦點放在基督徒（甲）與神的聖潔和公義的律法（乙）二者的關係上；第六章也沒有提到聖靈，卻沒有人認為第六

---

31 Martin, art. cit. 45. Cf. Lambrecht 33.

32 Russell, 'Romans 7' 524.

33 也沒有提到耶穌基督，直到 25a 指出問題的解決之時（Manson, 'Romans vii' 157）。Moo III 457 n.46 正確地批評葛崙斐「頗令人感到困惑」的做法——持續地把聖靈讀進並無提及聖靈的本段去；參（例如）Cranfield 1.346, 359, 360, 361, 363, 370（〔上〕488、507、507、509、512、521-22）。Gundry（art. cit. 243 n.32）也是認為葛崙斐的嘗試是乏力的。Cf. Kümmel, *Man* 58-59: 羅七 14 及下並無提到聖靈，我們不能稱「內心」（25 節）為有聖靈的而這樣偷偷地把聖靈引進來。

34 Byrne, 'Rom 6:1 — 8:13' 567. 參下面（乙）部末段。

章不可能是指基督徒的經歷；我們若不在第七、八兩章之間隨意地建構不自然的間隔，而是讓保羅的敘述自然地發展，便會很快遇到問題的解答：八章四節把聖靈與律法連在一起。[35] 可是，若本段是論基督徒與律法的關係，而基督徒是有聖靈住在他們裏面的人，則不提聖靈而只談基督徒（彷彿他們並沒有聖靈）與律法的關係，豈不是更不自然、流於抽象和不符現實？

總括來說，本段經文若是指基督徒，則它所描繪基督徒生活的灰黯，與保羅在別處形容基督徒從罪中得釋放的繪畫，是極不協調的。**這是反對「基督徒」解釋最有力的理由。**為要解決這個難題，葛嵐斐建議說，本段對基督徒的描寫須參照下述的事實來解釋：「基督徒的生命愈長進，作門徒的經驗愈老練，便越發清楚看見神為他們所定的目標是何等高超，並且越發敏銳而痛苦地感到，他們應當達到和希望達到的目標與他們實際的情況相距何等遠」；[36] 本段應與第八章連起來，意即若沒有本段所提供重要的洞見，第八章所說的便會嚴重地導人於誤；[37] 因此，為要公平地對待保羅的經文（以及基督徒經歷的事實），[38] 第七、八兩章必須被堅決地連在一起（儘管這兩章之間顯然存在著張力），二者分別描寫「基督徒生

---

35 Cf. Campbell, 'Romans 7:7-25' 59.

36 Cranfield 1.366, cf. 347, 358（〔上〕516，參 489、504）。Cf. also Murray 1.258; Morris 296.

37 Cranfield 1.342（〔上〕482）。Chamblin（*Paul* 174-75）提出類似的解釋：14～25 節對 1～6 節直率的宣告作出必要的限制；雖然信徒已向律法（作為「條文」）死去，但是律法公義的要求代表神的旨意，對他們仍然生效，要求服從。

38 Kümmel 108 和 Kürzinger（'Röm 7' 274）都強調，在解釋聖經（本段）時，要儘量小心聆聽經文本身所說的是甚麼，不要首先假定可在經文中找到自己的宗教看法或經歷。Mitton（'Romans vii' 78*b*）則認為，訴諸聖經及經歷這種雙重著手法是無可避免的，因為目前的問題不僅是一份古代文字的文學研究，而是現今的關注，涉及每個基督徒都可合法地渴求達到的高超境界。Poythress 簡略地說明釋經者的整體的神學立場，以及個人的經歷，如何影響他們對本段的解釋（*Hermeneutics* 16-17, 17-18）。參七 13～25 註釋總結。

命／生活不同的兩面、兩個同時存在的實況，只要基督徒仍在肉體中，兩者就持續下去」。[39] 這樣，保羅的話可如此解釋：基督徒實際所做的永遠不會跟他的心意完全符合；即使是他最接近完成他立志要行之善的那些最佳行動，也總是被他的自我中心所污染和破壞的；又因他仍有墮落的性情，所以只要他在生一日，他便仍真實的是罪的奴僕。[40] 雖然這解釋對基督徒成聖的性質有重要的提示（即是基督徒在今世永不能完全成聖），但是無可否認的，此解釋「為了可使經文指向基督徒，便本能地削弱了保羅所說的話」，而這削弱的做法正好表明，使徒的話，如取其字面意思，是與他在別處對基督徒的描寫無法協調的；並且，我們若依照建議如此解釋本段，則這段經文「在保羅所有的書信中是孤立的、絕無他例的」。[41] 因

---

39 Cranfield 1.356, cf. 357-58（〔上〕503，參 504）。Garlington（'Romans 7:14-25' 227）強調，*'the Christian is flesh and Spirit at the same time'*（斜體是原來的）；這種正反相合的事實正是本段的特質。Lloyd-Jones 252 認為像葛嵐斐這種解釋實際上否定了逐步成聖這個教義，並且等於說福音對人的主要果效就是增加他的痛苦。這話有點言過其實：像葛嵐斐的這種解釋，可理解為只是說我們的成聖在今生總不是完全的，福音所帶來的喜樂亦可與因自己持續的罪性而感到痛苦並存不悖，以致這喜樂總不是**完全不摻雜**（不快之感）的。

40 Cranfield 1.361, 370（〔上〕509-10、522-23）。Cf. Calvin 151-52; Hodge 241. Packer（'Romans 7' 626-27）提供類似的解釋：本段是保羅作為基督徒目前神學性的自我認識：不是這認識的全部，只是與討論中的題目有關的那部分，該題目就是律法在使人知罪此事上的功用。本段的主題（「我是屬乎肉體的，是已經賣給罪了」，14 節）是如此絕對地和無條件地被申述，不是由於這是有關基督徒保羅的全部事實，而是因為有關保羅的全部事實中，這是律法所能告訴他的唯一部分。律法為基督徒所作的，就是讓他認識到仍在他裏面的罪。不過，照筆者看來，本段的重點並不在律法使人知罪的**功用**（function）（這已在上一段〔七 7～8〕提出來），而在律法的**無用**（non-function, or 'impotence'），不能約束在人裏面的罪。Cf. Nygren 277; Hodge 228, 239; Althaus, 'Röm. 7:14ff.' 477.

41 Althaus, art. cit. 479. Wenham（'Life' 93 n.32）認為葛嵐斐的解釋（Cranfield 1.346;〔上〕488：我們不能承認基督徒可被描寫為「賣給罪」，是否反映我們沒有完全認識到神的律法或福音之倫理要求的嚴肅性？）沒有掌握到要點：問題不是我們有沒有困難將保羅的話應用在基督徒身上，而是保羅在別處的教導是否提示他會這樣論基督徒。參上面註 25 末部分。

此我們有理由懷疑，本段經文是否真的描寫基督徒生活的一個層面，這層面是與羅馬書八章一節起所描寫的情況同時並存，且在基督徒活在肉身中之時日繼續如此的。

（乙）「非基督徒／未重生者」的解釋

至少就聖經學術界而論，流行的看法是本段所論的是未重生者／非基督徒的經歷。[1] 在這前提下，還可分為數個立場。（一）有認為本段的描寫是使徒保羅歸主前的經歷。例如，戴維斯認為保羅在羅馬書第七章把他的生命分為三個時期：天真無邪的時期（8 節及下）、縱慾的時期（15 節及下），和聖靈到來釋放他的時期（25a）。[2]（二）另有認為是特指保羅自己（在他現今眼中）的過去。[3] 另一些釋經者則認為：第一種解釋與兩方面的事實牴觸：（1）保羅自己清楚明確的見證（加一 13～14；腓三 4～6）——他認為自己昔日信奉猶太教時的情況，與法利賽人的理想十分吻合；（2）法利賽人對律法和履行其道德要求的積極態度——其典型的表達是詩篇第一一九篇；[4] 而且（一）和（二）同有一個嚴重的困難，那就是第十四至二十五節的現在時態在全段是如此貫徹地使用，其與第七至十三節的過去時態所構成的對比是如此強烈，以致這現在時態斷不能視為以現在時態來生動地描寫記憶猶新的過去之事的例子。[5] 對於嚴格的自傳性解釋的另一點批評是，這種解釋把整段經文

1　Cf. Bornkamm, *Experience* 100; Althaus, 'Röm. 7,14ff.' 475. Schnackenburg（'Römer 7' 296）說，這是「釋經者當中很大程度上的一致意見」。Dunn（'Rom. 7,14-25' 258）謂「基督徒」的解釋當今（時為 1975 年）「十分肯定地是少數釋經者的看法」；Seifrid（'Rom 7:14-25' 319）說「它繼續吸引少數的隨從者」。Fee（*Presence* 511 n.113）則從他個人的經驗獲得這樣的結論：就整個的教會（包括普及的著作和神學院的學生）而論，「基督徒」的解釋才是流行的看法。

2　Davies, *Paul* 24. Cf. SH 186; Dodd 125, 126; Bruce, *Christianity* 139.

3　Martin, 'Rom. 7:14-25' 47.

4　Cf. Kümmel 111-17; Cranfield 1.344（〔上〕485）；Bruce, 'Galatians' 61-62; Wenham, 'Life' 84; Seeley, *Deconstructing* 142-43 n.44.

5　Cranfield 1.344-45（〔上〕485-86）。

放在個人經歷的層面來解釋，沒有充分留意到一件事實：保羅是在思考人類歷史的主要階段，不是個人的屬靈發展。他的興趣尤其是在律法，在律法本身以及律法作為在歷史舞臺上的一個角色。[6]

在本段並非保羅的自述這前提下，（三）很多釋經者認為「我」字是體裁上的一種格式，泛指從基督徒立場描寫的活在律法、罪惡與死亡之轄制下的人；[7]（四）另有認為本段是具體的指信徒從他在基督裏之新生命的角度，對他未信主時之生命所持的了解。[8]「非基督徒」看法的這類解釋遇到很多**反對理由**：（一）對此解釋很重大的打擊是：如上言，第七至十三節的過去時態，與第十四至二十五節的現在時態，構成強烈的對比。持「非基督徒」看法的釋經者對這時態轉換的解釋是：這裏用現在時態是為要使敘述生動，即是生動地憶述過去的事；[9]或謂兩段經文在邏輯上有著密切的關係——後一段只是描寫前段所述不能勾銷的歷史所產生的後果，但這歷史及其後果都是信徒歸主之前的經歷。[10] 按這種理解，第十四節以現在時態的「我是屬乎肉體」重拾第五節過去時態的「我們

---

6 Benoit, 'Romans 7:7 — 8:4' 14, cf. 27. 參七 7～12 註釋引言（甲）部註 20 所屬正文。

7 Cf. Kümmel 118ff., 138; Kümmel, *Man* 49ff.; Bultmann, *Existence* 147ff.; *Theology* 1.247, 266; Bornkamm, *Experience* 87-89., 95-96; *Paul* 125-26, 129; 'Revelation' 92; Conzelmann, *Theology* 228-35 (esp. 229-30, 233); 'Rechtfertigungslehre' 402; Kuss 472, 482; Leenhardt 183ff., 196, 198; Wrede, *Paul* 144-45; Menoud, 'Revelation' 133; W. Grundmann, *TDNT* 1.311 n.157; E. Schweizer, *TDNT* 7.133-34; Ladd, 'Paul' 65; *Theology* 508; Manson, 'Romans i-viii' 162; Hübner, *Law* 76-77.

8 Cf. Kertelge, 'Römer 7' 112.

9 Fitzmyer II 463. Cf. Byrne, 'Rom 6:1 — 8:13' 566: 現在時態可視為戲劇性的伎倆；但這時態本身並非與文理不調和的，因為在保羅眼中，這裏的描述真是所有未歸信基督之人的光景。他是拿兩個現今的可能作對比：人在基督以外、在律法之下的情況，以及「在基督裏」的情況（只有「在基督裏」律法才成為過去之事）。

10 Cf. Kümmel 126; Kertelge, art. cit. 108; Bornkamm, *Experience* 95; Kuss 440; Lambrecht 35, 39; Watson, *Paul* 155. 類似的解釋是：前一段描寫人類與律法相遇，本段則彷彿「從裏面」描寫那次相遇帶來的持續結果：因被賣給罪作奴僕（14 節）而無法行善（Byrne 225）。

從前在肉體裏的時候」（新譯），[11]故此時態的轉換並不要求甚或不支持保羅現在是描寫基督徒經歷這個結論。對這種論調，巴刻提出了強烈的抗議：「沒有公認的語言學上的慣用語可以解釋此處時態的轉換」，因此，「對保羅的讀者來說，第十四節起的現在時態唯一自然的解釋是：此種時態指出事情是現在發生」。[12] 賽扶理又指出，「我們……曉得」（14a）這現在時態的動詞將下文的敘述連於保羅與讀者分享的現今；第十四節下半的自白並無任何表示，已從現在轉到過去。[13]

（二）另一個反對理由是說，第二十四節的呼喊若不是指著當時的情況而發的，便不免流於鬧劇化。[14]不過，這論點較為主觀，[15]它有多大說服力會因人而異。（三）較此有力的另一反對理由是：若以第二十四節為未信者的呼聲，又認為第二十五節上半表示他所冀求的拯救實際上已經來臨，則這兩節的次序是令人尷尬的，因為繼感恩（25a）之後的那句話（25b）是「表面看來與上文不符的錯誤結論，更是一種帶著粉碎能力的反低潮」。[16] 有釋經者因此建議

---

11 So Althaus, 'Röm. 7,14ff.' 477.

12 Packer, 'Romans 7' 624. Cf. Seifrid, 'Rom 7:14-25' 317-18. 前者指出，福音書為使記述生動而採用的歷史現在時態（'historic present'）並不提供與本段平行的現象，因為在福音書裏，敘述的部分是用過去不定時時態，而使用現在時態的不是故事敘述，而是籠統的解釋性評語。後者（318）指出，歷史現在時態正常的用法是在顯然是過去的敘事文內的短句中，本段卻是很長的一段，而且並無任何清楚的線索，表明所述的是過去的事，反而在開首和結尾都暗示所述的是現在的情況（14a、25b）。Wallace 2（cf. 9）提出另一項重要的觀察：新約中有數以百計無爭議的歷史現在時態之例子，全部都是第三人稱的；因此，本段第一人稱的動詞，不能視為歷史現在時態的例子（531-32）。

13 Seifrid, *Justification* 231.

14 Cf. Nygren 286; Cranfield 1.345（〔上〕486）。

15 Kümmel 108 稱之為 'ein Gefühlurteil'（基於感覺的判斷）。

16 Packer, art. cit. 625; cf. Cranfield, 同註 14。Dunn（'Rom. 7,14-25' 262-63）強調 25b 的極度重要性：它是在 25a 之後，是第七章全章的總結；「內心」*必然是蒙聖靈更新的*，與 22 節「裏面的人」

應把第二十五節下半提前放在上文較早的地方；[17] 可是，這種重新排列完全沒有古卷證據支持，因而正確地被評為欠缺說服力的牽強做法。[18]若把第二十五節上半視為插入句，[19]則需要假設第二十四節的我（=非基督徒）與第二十五節上半的我（=基督徒）截然不同。[20]

（四）另一個有力的反對理由是：若本段所指的不是基督徒，則本段與保羅在別處論到未重生之人的說法互相矛盾，因為這樣一來，本段是說非基督徒對神的律法有自然渴慕的傾向，但保羅在別處，例如在緊接著的下文（八5、7；參：弗二3，四17～19），則斷然否定這傾向。[21] 雖然古慕爾和其他釋經者針對這困難提供了一些似乎合理的解釋，[22] 但這些嘗試被認為欠缺說服力。譬如，葛嵐斐就拒絕接受古氏的解釋，其理由是後者純粹按心理學的角度來理解本段的「心」和「裏面的人」；順服神律法的「內心」（25b、23節），以及喜歡神律法的「裏面的人」（22 節），應指蒙神的靈更新的「己」（參十二 2；林後四 16），而不是尚未信主之人的「己」。[23] 雖然在希臘的傳統裏「心」確實有時等於「靈」，指人

多少是同義的；因此，在25a的之前和之後，保羅都是在談及他作為信徒的經歷。但以楷體印出的那句話是有疑問的（參上面〔甲〕部註 33 及所屬正文）。O'Neill 129 (cf. 133) 承認經文現時的次序支持奧古斯丁的（「基督徒」）看法而不是伯拉糾的（「非基督徒」）看法；但他認為 25a 是原來一註解的修正。

17 例如，Dodd 132 將 25a 放在 23 節與 24 節之間。

18 So Mitton, 'Romans vii' 79*b*. Cf. Packer, art. cit. 625; Bruce 148; Cranfield 1.368（〔上〕520）；Moo III 466 n.86.

19 參七 25a 註釋註 11 及所屬正文。

20 Cranfield 1.368 ('a drastic change')（〔上〕519：「激烈的改變」）。

21 Packer, art. cit. 625-26. Cf. Murray 1.257-58; Cranfield 1.346（〔上〕487-88）。

22 這些解釋的主旨就是，「心」像「肉體」一樣是整個有罪的人的一種「功能」（Kümmel, *Man* 57; cf. Bornkamm, *Experience* 98-99）；「心」與「肉體」只是從不同的角度看同一個人，前者指人作為立志者，後者指人作為行事者（Kümmel 136）。

23 Cranfield 1.346, 363 with n.2（〔上〕488、512 連註 382）；cf. Hodge 255-56, 242. 關於 22 節，H.

屬靈生命中最高超的成分，而且「裏面的人」這觀念在保羅的時代也很普遍，[24] 但是保羅很可能不是按當時流行的意義，而是依照他自己的意思來使用這些詞彙。[25]

不過，上述的反對理由（尤其是第一點）雖然有力，卻不是致命性的；[26]詳細的答辯請參有關經文的註釋。[27]與此同時，有很強的理由支持「非基督徒」的看法。[28]（一）保羅自己提出並對之作出回應的問題（7 節、13 節），是關乎律法，因而是關乎律法下的生活，**不是關乎在基督裏的生命**，後者對保羅來說肯定**不是在律法之下**。這是決定性的一點。第一個問題是：「律法是罪嗎？」（7 節）；回答是：「律法是聖潔的，誡命也是聖潔、公義、良善的」（12 節）。這就引起第二個問題：「是良善的律法、誡命使我死嗎？」（13 節，當代），這良善的律法是如何牽連於死亡之中的？由此可見，保羅在這整段（7～25 節）**只**提出了兩個問題，而兩個問題都是與**律法**有關的，其中個人性的一面也是關乎**律法下的生活**，保羅在審視的就單是這一件事情。故此，本段（14～25 節）所描寫的**不是**信徒裏面肉體與聖靈的交戰，而是在律法之下同時又在罪和

Alford（*The Greek Testament*, revised by E. F. Harrison [1958], 2.383*a*）說：「**要這宣稱正確**，我們**絕對要**假定**聖靈的影響**，又要把這人置於**恩典的情況**之中。」

24　詳見七 22 註釋註 16-18 及所屬正文。

25　So Cranfield 1.363 n.2（〔上〕513 註 382〔續〕）；cf. Barrett, *Second Corinthians* 146.

26　筆者曾認為：「我們必須作這樣的結論：羅馬書七 14～25 一段，若解作非基督徒的經歷，比起保羅在別處有關『屬肉體〔未信主〕之人』的見解，並非如古慕爾所說只是『形式上的差異』或『相對性的偏差』〔Kümmel 137; Kümmel, *Man* 59〕，而是根本的差別、正面的衝突」（「羅七 14～25」82 = Fung, 'Romans 7:14-25' 35-36）。筆者現已放棄此見解（見下文）；參下面註 29 第二段，又七 7～12 註釋引言註 82。

27　關於以上的四個反對理由，依次參：（1）七 14b 註釋末段；（2）七 24 註釋末段；（3）七 25a 註釋末段；（4）七 22 註釋第三、四段；七 23 註釋第四段。

28　這類撮要見於：Moo I 471-72, Moo III 445-46; Morris 286-87. 參較上面（甲）部第五至九段反對「基督徒」看法的理由。

肉體的掌握之中是怎麼一回事。而根據七章一至六節和八章一至四節，這種情況對信徒來說全是已過去的事。[29]

---

29 Fee, *Presence* 511-13 (esp. 511, 513). Cf. Fee, 'Warfare' 134-35. 作者認為保羅在本段是以基督徒的身分，從他如今是基督徒的角度，幫助他的詰問者審視在律法之下的生活（Fee, *Presence* 513 n. 122）。

Fee（*Presence* 511 n.115）正確地指出，我們不能將律法「從後門」引進來，彷彿雖然信徒不是在律法之下，但對保羅來說律法仍在附近。筆者曾認為在本段「保羅的目的是要說明：律法沒有能力使基督徒成聖」（「羅七 14～25」89 = Fung, art. cit. 40; cf. Stott 205）；費氏批評筆者在解釋該段時「好像 13 節的問題完全沒有被問過似的」（參 509 n.110 對鄧雅各的解釋所作的類似的評語）。在這一點及其他合理的批評下，筆者已修正上述文章所提供對本段的「個人初步的見解」（參上面註 26；參較正文下文〔丁〕部）。「其他合理的批評」包括：Martin（'Rom 7:14-25' 46 n.32）指出，我並沒有自由可選擇不作罪的奴僕，因此不可能是基督徒。

Garlington（'Romans 7:14-25' 234 n.167）則認為一個「不靠聖靈而活，反而要用自己的力量遵守律法」的基督徒（馮蔭坤，上引文 96 = Fung, art. cit. 45）其實是個抽象的概念：人必須有聖靈才是個基督徒（八 9），而每個基督徒都必然認識到自己是倚賴聖靈的。Wenham（'Life' 93 n.38）回應虞格仁類似的評語時指出，保羅肯定認為，基督徒忽略聖靈、不順從聖靈而行實際上是可能的，雖然不應如此。有趣的是，Stott 210 也是認為羅七 24 那個「苦」人是保羅當日許多猶太基督徒的代表，他們「已經重生但是未得釋放，在律法之下但尚未在聖靈裏或在聖靈之下」；「保羅在扮演的半得救的人」（'the half-saved person Paul is impersonating'）是個「仍在律法之下的信徒」（211）。斯托得更認為基督徒需要為自己和別人守望，免得「有任何一刻從新紀元溜回舊紀元之中，……從內住的聖靈回到外在的法規，從基督回到律法」（215，楷體為筆者所加）。由此看來，雖然筆者已放棄葛凌頓所批評的看法，但此看法本身似乎並不像葛氏所說的那麼抽象。

本註第二段開首的評語，亦適用於米頓的解釋（見下文〔丙〕部之〔四〕），以及 Wenham（'Life'）的解釋。後者認為，本段所描寫的是「離開聖靈而活的信徒」（89: 'the believer living without the Spirit'; cf. Fung, art. cit. 42 = 馮蔭坤，上引文 92：我可指「任何真正〔或意圖〕活在律法之下、而不是順〔著〕聖靈而行的基督徒」）；雖然本段是解釋 13 節，而該節所指的是歸主前的經歷，但本段不一定要解為非基督徒的經歷，因為「在我歸主前，使我死亡的是罪，不是律法」（13 節）這個結論，可以由「我如今作為基督徒〔與歸主前的那經歷〕部分平行的經歷」證實（Wenham, art. cit. 87）。這種思路可用以下的意譯表達得更清楚：「因為我們知道，即使在我們現今的經歷裏，雖然律法是屬靈的，我卻是屬肉體的……」（92 n.29; 楷體為筆者所加〔參上文（甲）部註 22 及所屬正文〕）。參畢波特 67：「保羅拿他自己的某一方面的經驗作為例

（二）我是「已經賣給罪」的（14b），但是每個基督徒皆已「從罪裏得了釋放」（六 18、22）；我是「被擄去附從……罪律」（七 23，新譯），但信徒已「脫離罪和死的律了」（八 2）。這四個詞語構成兩組強烈的對比，我們實在難以認為這些詞語可形容同一個人的同一屬靈情況，而不扭曲保羅的語言。[30]

（三）本段完全沒有提及聖靈——至少沒有提到我和聖靈的關係（14 節「屬乎靈」與「屬乎肉體」的對比反而把聖靈列於律法的一方）。這就證實保羅在這裏並不是描寫新約之下的生活。這裏唯一的交戰是兩個「律」的交戰——「神的律（法）」（22 節）與「我肢體中……罪的律」（23 節）；這種交戰對保羅來說是在基督之前，不是在基督之後的，因為在基督之後，有了第三個「律」，就是「賜生命聖靈的律」（八 2）。[31] 換一個講法，文理提示，第八章的聖靈就是第七章所述之無能的解藥；因此，本段所論的是信徒已從其中獲釋的情況，而不是與在聖靈裏的生命同時並存的情形。[32]

（四）第七、八兩章的論證之結構提示，本段所論的不是基督徒的情形。七章五、六節提出了「我們從前在肉體裏的時候」（5

子，來說明律法對於基督徒的成聖毫無幫助」（楷體為筆者所加）。這些似乎都是將律法「從後門引進來」的另一些例子。

Manson（'Romans vii' 158-59）認為，保羅在羅七是同時（甲）排拒「保羅說律法是罪」這個觀念（參七 7），以及（乙）回答「我們，即我們*基督徒*，不在律法之下，就可以犯罪嗎？」（參六 15）這個問題。保羅的做法就是，（1）表明律法對基督徒（基督已打開他們的眼睛）有何意義，以及（2）提出這個問題：「若讓基督徒與律法獨處，他的命運會如何？*在律法下的生活是怎樣的*？」這是否又是將律法「從後門引進來」的再一個例子？值得留意的是，作者對近在眼前的 13 節的問句略而不提，反而回到較遠的六 15 的問題。

30　Moo I 475, Moo III 448-49.

31　Fee, *Presence* 514. Gundry（'Romans 7:14-25' 237）認為，「人若沒有基督的靈，就不是屬基督的」（八 9 b）這話，看來像是對聖靈在七 7～25 缺席的評語，暗示該段經文的「我」不是屬基督的。

32　Wenham, 'Life' 88.

節，呂譯）與「現今脫離了律法」（6 節），以及「按著聖靈的新樣」（小字）與「按著儀文的舊樣」這程序式的對比。對應著七章五節的思想的是第七至二十五節：在肉體裏（14、18 節）、罪惡的情慾在肢體內發動（8、23 節）、死亡（10、13、24 節）；對應著七章六節的思想的是八章一節及下：脫離罪和死的律（2 節）、按著聖靈的新樣服事（2、5～11、12～16 節）。[33]

（五）只有對本段採「非基督徒」看法，才能在七章十四節至八章十三節這一整段裏面，保持保羅在七章五、六節所蓄意建立起來的對比，即是「在肉體裏」之時的生活（參七 14～25）與「按聖靈的新樣服事」（參八 1～2）之對比；若七章十四至二十五節已是指基督徒，八章一至三節就變成無力的反高潮。[34]

（丙）其他的解釋

（一）艾斯比認為：我是任何一個有信心的人，不管他是法利

---

33 Cf. Seifrid, *Justification* 232; 'Rom 7:14-25' 319; Theissen, *Psychological* 183; Voorwinde, 'Romans 7: 24' 21 (i). Aletti（'Romans 5-8' 299-300）從辭令學的角度分析羅六～八的結構，也是達到同樣的結論：七 7～25 所描寫的是已過去的、在（摩西的）律法下之人的情況。亦參上面（甲）部註 11、12 所屬正文。Espy（'Conscience' 167）則認為這正是爭議所在：對應著七 5 的顯然是七 7～12，對應著七 6 的顯然是第八章；但七 14～25 是擴充上文的還是預備（'anticipate'）下文的？

34 Byrne 226. Cf. Byrne, *Sons* 87. 亦參上面（甲）部註 34 所屬正文。
採「非基督徒」看法的釋經者還包括：Schlier 228; Räisänen, *Law* 109-13; *Jesus* 95 n.1; Thielman 108 n.76; Watson, *Paul* 155; Mohrlang, *Matthew* 32-33; Davies, 'Seventh Chapter of Romans' 159-62; Schnackenburg, 'Römer 7' 295; Perkins, 'Anthropology' 518, 519; Sloan, 'Paul' 59; Witherington, *Narrative* 15, 23-28, 295; Ziesler 194（n.o 指出這有別於作者在 *Righteousness* 203-4 所採的立場）。
李常受的看法十分特別：「雖然羅馬書七章是描述保羅得救前的經歷，但這也說出大多數基督徒得救後的經歷。我不信會有一個例外」（李常受 1.198 [cf. Witness 158]; 參 2.18；Witness 391）。（「大多數」和「不會有一個例外」是自相矛盾的。）李氏認為，本章「所記載的爭扎，不論是得救以前或以後所遇到的，都不是基督徒的典型經歷」，而是「想要作好之人的經歷，不論他是不是基督徒」；「在沒有得救時就想作好人的，他們在得救以前就會有這種經歷。其餘還有許多人只在得救以後決心要作好，要討神喜歡的時候纔經歷到這個」（1.205; cf. Witness 163）。

賽人或外邦基督徒，只要他有信心，他透過律法來看自己時總會得到同樣的圖畫。不過，保羅首先想到的是自己：他向任何自稱可以「靠肉體誇口」（腓三4）的人挑戰，要他們誠實地（同時被信心支持著）在律法之下審判自己；他必須自己先接受這種測試，才能發出挑戰，逼使猶豫不決者看見這項測試對他們有何啟示。[1] 鑑於上文對「基督徒」看法所提的異議，這種混合的解釋是很有疑問的。

（二）本段是一種辯證式的分析。如果保羅是在談及他未重生時在猶太教的經歷，那為甚麼神的榮耀和恩典已從律法消失？如果他是在描寫他的基督徒經歷，則為甚麼沒有提到恩典，直到結尾（24 節）才提及？我們若將本段在嚴格或真正的意義上視為自傳性的，便發現自己在一個奇怪的處境中：若不是要說本段反映**榮耀已離開了律法**的猶太教，就是要說本段反映**榮耀尚未升起來照耀著福音**的基督教。因此，本章應視為「對在律法下自然地被罪奴役之人的情形辯證式的分析」。[2] 第二問句的含義是正確的：保羅並不是在描寫他的基督徒經歷。但是第一問句並非不能回答的：保羅從他救恩歷史的角度看舊的約（猶太教的標誌）和新的約（基督教的標誌），將律法視為只能發出要求卻不能給人力量的「條文」（七6，思高），而「那先前有過光榮的〔以律法為基礎及標誌的、舊約的職事〕，因了這更超越的光榮〔新約職事的光榮〕，已算不得光榮了」（林後三 10，思高）。[3]

---

1 Espy, 'Conscience' 173, 174-75. 另一個混合解釋的例子是陳終道 159-60：「保羅所講的，包括未得救之前與得救之後的經歷。……這些描寫與現在信徒的實際經歷相合。因為不論信主之前或信主之後，我們都有類似那種『立志行善由得我，行出來不由得我』的交戰。」

2 Manson, 'Romans 1-8' 146-47; 'Romans i-viii' 162. 參七 7～25 註釋引言之下的（乙）（五）。Manson 的解釋為 Harrison 84-85（海爾遜 185-86）所採納。後者認為傳道書的作者用了類似的方法：作者認識神，但是有目的地故意從天然（未重生）的人的角度看生命，為要揭露它的虛空，全無永久的價值。

3 Cf. Fung, 'Corinthians' 253 (c). 亦參下面（丁）部註 21 所屬正文。

在上述所有的解釋之外，有一兩個建議試圖正視「基督徒」解釋和「非基督徒」解釋雙方提出的理由，而假定保羅在這裏所說的不是單指基督徒或單指非基督徒，或說所描寫的既非未重生、亦非已歸主者的經歷。（三）**後一個**說法的例子是鍾馬田的解釋：本段經文所描寫的人，已蒙聖靈使他看見律法的聖潔，深覺自己已被定罪，但並不知道拯救之法；簡言之，這人「非未得重生」，但只是處於「服罪而非歸信」的地位。[4] 然而，保羅慣常的做法是訴諸一般信徒的意識和知識，[5] 他在這裏似乎不會是在想及基督徒（況且只是一部分基督徒）歸主的經歷中某一特別的情況或階段。再者，本段經文的主旨似乎不在於人的服罪，而在於立志與行為之間的衝突，以及自覺被罪俘虜的意識。（四）**前一個**說法的例子是米頓的見解：本段經文——

> 描寫任何一個在德性方面認真的人（不論是基督徒與否）的困苦經驗：這人試圖「單靠自己」去遵守神的命令，而不是採取成熟基督徒的特有做法，即恆常倚靠神不斷供給能力。這描繪尤其適用於一個「在律法之下」的人，即使他名義上是個基督徒。……對一個已經歸主，但向神及向義復採律法主義態度的基督徒，這描寫也可以是貼切的。[6]

按照這樣的理解，「現在時態所描寫的，不只是過往的經驗，而是永遠有可能隨時發生的情形」。[7] 對於這看法致命的反對理由是，譯

4　Lloyd-Jones 261, 255-56 (cf. 187), 262 ('conviction but not conversion'). 作者（261-62）引本仁約翰及其他人的經歷為例，他們在歸主之前曾因深感己罪而極度痛苦。Wenham（'Life' 84）認為這個見解大有可能是正確的（'could well be correct'）。Witherington（*Narrative* 26, 27）提到這個可能：如果保羅在羅七、八兩章是要試圖剖析歸主的過程，則他在本段可能想到亞當後裔中一個特別的次類別——那些深感己罪，在歸信基督之邊緣的人。作者的結論是：本段是指在基督以外的、亞當墮落了的後裔，也許特別是那些即將成為在基督裏的人。

5　Cf. οἴδαμεν ὅτι（二 2，三 19，七 14，八 22；林前八 1、4；林後五 1；提前一 8），οὐκ οἴδατε ὅτι（羅六 16；另林前十次）。亦參《羅》1.342 註 1；六 16a 註釋註 1。

6　Cf. Mitton, 'Romans vii' 132-35（引句出自 133*b*）。

7　Hunter 74.

為「自己」的原文一字是否具有此說所賦予它的意思，十分值得懷疑。[8] 根據語言學的理由，一些釋經者合理地質疑將「我自己」的原文譯為「單憑我自己」這做法。[9] 基督徒仍活在律法下這個假設，亦與文理強調信徒已脫離了律法這個重點背道而馳。[10]

（五）保羅在第七至十三節將自己及人類與亞當認同；第十四至二十五節所描寫的是他在自己的經驗中認識到這個關係。所指的並不是在歸主前或歸主後一次特別的失敗，而是對人的努力本身之無用持續的認識。這是一種籠統性的認識，卻在最誠懇和敬虔的人的生命中表達得至為明確：這裏的呼喊，特別是誠懇和虔敬者的人性呼喊，是認識到「我靠著自己」（25b）不能真正的服事神。[11] 這解釋的主要支柱是將有關的原文兩個小字解為「我靠著自己」，因而與上一說同有一個致命的弱點。[12]

---

8 Packer（'Romans 7' 625）指出，BAGD 122-23（s.v. αὐτός, 1 f: '[I] thrown on my own resources'）並無提供與羅七 25 平行的例子，所引作為可供比較的兩處經文（可六 31；羅九 3）在意思上完全不是平行的。

9 Kümmel 66 指出，雖然 αὐτός 在世俗著作中有時確有 μόνος（「單獨」）之意，但這字在新約裏，尤其當它與名詞或人稱代名詞相連起來時，總是用來強調文中論及的人物，有時藉此和其他人分別出來；因此 αὐτὸς ἐγώ 總是指「我自己，而非別人」（路二十四 39；徒十 26；羅九 3，十五 14；林後十 1，十二 13）。在上引經文中，若把 αὐτὸς ἐγώ 解為「我靠自己」便顯然不符合文理。亦參七 25b 註釋第五段之（二）。

10 參上面（乙）部註 30 所屬正文，又上面（甲）部註 27 所屬正文。

11 Longenecker, *Paul* 96. 賽扶理的看法可作比較：本段是指保羅歸主前抑或歸主後之經歷，這通常的問題沒有掌握到保羅使用「我」字決定性的一點：他在這裏是按照早期猶太懺悔禱文及自白中所見的一個模式，從他本身固有之救恩資源這有限的角度（'from the limited perspective of his intrinsic soteriological resources'），來描寫他自己（see Seifrid, *Justification* 226-44 [quotation from 233, cf. 235, 236-37, 150]; 'Rom 7:14-25', 320-33 [quotation from 320, cf. 323, 326]）；保羅這樣描寫在律法下之生活，目的是要叫他的聽眾承認，福音為信徒帶來脫離律法之自由；是要說服他原先的讀者，叫他們相信神的救恩計畫並不包括律法在內，就如他在七 5 所說的（*Justification* 241 [cf. 243]; cf. art. cit. 330-31 [cf. 332-33]）。

12 此評語亦適用於 Wedderburn（'Adam in Romans' 422）的解釋：保羅在這裏描寫人靠自己（'man

（六）保羅是以「宇宙性之人」的身分描寫一種普遍的真理：這是任何試圖以「叫肉體順服律法」來討神喜悅的人的經歷，這人可以是不信者，也可以是信徒。本段的現在時態是所謂「無時間性」的現在時態，所指的是人人如是的情況。不過，主張此說的釋經者自己也承認，此說最大的問題就是「我」變成比喻性（或應說虛構性）用法，不能按字面意義解釋。[13]

（七）布特曼對本段的解釋可謂別樹一格。[14] 雖然他贊同古慕爾的基本立場，即本章所論的是從基督徒角度所見的、人在律法之下的一般情況，但是他質疑本段（14～25 節）乃指立志與行事之衝突這通常的解釋。他認為用以解釋本段的主導思想應是：至終的問題是末日的救恩，有關的兩個末世性可能就是生命與死亡。第七至十三節已經強調，律法之途引致死亡；與此相符的，「我所作的，我自己不明白」（15a）的意思是，人並不曉得他在律法下的服事產生死亡。這個「作〔行事〕」，像「願意〔立志〕」（15b）一樣，是「超主觀」的，意即所指的「不是過犯這實際的行為，而是行為

---

left to himself'; cf. 428 n.43:αὐτός = '(I) left to myself / by myself）的掙扎：面對神光禿（即並非同時給人遵行之力量）的命令，仍是「已經賣給罪」的。

13 Wallace 532 n.52. 作者表白他「曾多年和這段經文搏鬥……，先後持過三種不同的看法」。正文所述的是他目前的看法。參七 13～25 註釋引言註 10。
諾克斯的立場頗特別：他認為本段的文字沒有甚麼提示保羅是在憶述過去而非描寫現今，因此，作者假定保羅不僅是在憶述一個較早時的情況，也是自然和誠懇地從他現今的經驗說話（Knox 499-50）。作者說：「我願意被人說服（而相信），保羅的用意是談及未重生、尚未在基督裏〔與神〕復和的人；或是保羅認為他只是在憶述他自己作為這樣的一個人的處境。但即使是這樣，我仍要說這裏所反映的事實上不只是他自己的經歷，而是他自己現今的經歷」（Knox, *Life* 66）。Watson（'Reception Theory' 48）對諾克斯的話表示同意，從而指出其含義：「這等於說，有衝突存在於保羅自覺的意圖和他實在的話之間。」此作者（49）進一步認為，保羅本身並不曉得他自己說話時的動機之繁複性和互不相合性。筆者認為，評論者比作者更知道後者在作甚麼，這種假設不容易（也不宜輕易）接受。

14 Cf. Bultmann, *Existence* 147-57; *Theology* 1.248.

的結果，這結果是生存於律法下的人每一個行為的結果，就是死亡」。[15]「立志」的目標是（得）生命，但「行事」的結果是死亡。保羅選用「行」字，[16]「為要強烈地表達立志與實在的行事之間，即基本上所計畫的與事實上所作的二者之間的內在衝突。人所作的一切從開首就是與它本身真正的意圖對抗的，這就是人的分裂！」[17]而「同意」和「喜歡」（16 節〔呂譯〕、22 節）所表示的，「並非明確地同意〔律法〕的具體要求，而是確認〔律法〕的基本用意是要導致生命」。[18]

此解釋獲得一些釋經者的支持，[19] 但也遇到不少批評：（1）此解釋完全牴觸七章十四節及下這段經文的字眼。[20] 要達到這個解釋，就得扭曲本段所有的主要字詞的意思。[21] 例如：沒有理由要補充「生命」一詞作為「立志」的受詞，或補充「死亡」作為「行」字的受詞；文理將我立志去行的「善」（19a）定義為律法及其要求

---

15 Bultmann, *Existence* 155.「超主觀」譯自英文的 'transsubjective', 即是在主觀的自覺（self-consciousness）範圍以外的。Cf. Scroggs, 'Theology' 31 n.27.

16 The words ποιέω and πράσσω.

17 布特曼在其 *Theology* 1.248 作出讓步，承認 πράσσειν 與 ποιεῖν 不一定要解為等於 κατεργάζεσθαι, 但他辯稱其基本意思是一樣的：不論是前兩個字或後一個字，所描寫的都是一種噁心的矛盾（這是人的奮力的標誌）：人奮力要獲得生命，卻只達致死亡。

18 Bultmann, *Existence* 156.

19 E.g., H. Braun, *TDNT* 6.481; Bornkamm, *Experience* 96-97; Watson, 'Romans VII' 33-38. Käsemann 202-4 及 Meyer（'Romans 7' 74-75）皆肯定布特曼的基本理論（我們要的是生命，但我們的行為總是產生死亡）。W. Grundmann 也是將本段的「惡」定義為死亡（*TDNT* 1.16）或視為包括道德邪惡之結果，即是死亡（*TDNT* 3.481）。Nickle（'Romans 7:7-25' 186）提供了「一極端之布特曼觀點新近的表達」（Espy, 'Conscience' 178 n.9）：「與我同在」的惡正是「行善」的願望（七21）；那「把我擄去，叫我附從……犯罪的律」的另一個律（23 節），正是對神的律的喜愛（22 節）。

20 Kümmel, *Man* 60 n.59 (continued); cf. Kertelge, 'Römer 7' 107, 111; Kuss 470.

21 Räisänen, 'Difficulties' 16.

（13、14、16 節，參八 2～4、7），而與之相反的「惡」（19b）必然就是律法所禁止的。而本段所關注的問題，並非（如布特曼之解釋所假定的）「誇口」或「自義」的問題，而是過犯的問題：人沒有行出律法所要求的，並因此被定罪。[22]（2）保羅沒有把具體的過犯和超主觀的經歷分開：人對律法的一項明確要求表示同意時，就是接受律法要導致生命的基本意圖；當他具體地違犯律法時，就表明他是在肉體的控制之下。[23]（3）我們難以認為保羅的用意是要描寫一些「超主觀」的事實，因為本段描述的方式是這麼「主觀」；[24]「在我裏頭」（17、18、20 節）、「在我肢體中」（23a、c，呂譯）、「我裏面的人」（22 節，呂譯）等詞語，以及「同意」（16 節，呂譯）、「知道」（18 節）、「發覺」（23 節，新譯）等認知性的動詞，都表示所描述的交戰之主觀和自覺的性質。[25] 基於上述理由，布特曼對本段這「超主觀」的解釋，就像他把上一段的「貪心」解為追求藉著律法稱義一樣缺乏說服力。[26]

（丁）「保羅代表著猶太人」的解釋

---

22 Moo III 455-56 n.41.

23 G. Schrenk, *TDNT* 3.51; cf. Wilckens, 'Was heisst' 83; Kuss 471-72; O'Neill 132.

24 Kuss 470.

25 Cf. Theissen, *Psychological* 232 n.22 (2).

26 參七 7 註釋倒數第二段。

按楊克勤的解釋，本段（七 13～25）描寫了保羅「從前的生活中極大的困境」；他曾全情投入遵行神的旨意，但發現其結果就是自己與神為敵。不過，相對於第二（原文照錄）至十三節，本段所用的現在時態以及所討論的問題似乎顯示，所論的是「多過保羅以往作為猶太法利賽基督徒與猶太律法的掙扎」，因為「現在時態所指的不只是保羅過去的行動，而〔且也？〕是與保羅有同一行動之讀者現今的行動」（Yeo, 'Romans 7:14-25' 132; 'the present tense denotes *not only* the past action of Paul *but* the present action of the readers who share Paul's same action'. 斜體及楷體都是筆者所加的）。本段的我是「法利賽人保羅，他的行動代表著羅馬的猶太基督徒和外邦基督徒」；即使是在羅馬的家庭教會的猶太基督徒當中，律法仍然被罪使用來引起死亡，因他們試圖藉著律法稱義，而外邦基督徒的行為也是有罪的，意即他們雖然沒有摩西的律法，卻的確有「律法」啟示

我在本段有個人性的成分似乎是難以否認的。上文已經辯證，上一段（7～12節）的「我」是代表性而非虛構性的，即是合併了個人性和代表性的成分：我是保羅以及他與之認同、聯合的以色列，或更準確地說，我是保羅以及在其與律法相遇的經歷中包括、代表著保羅的以色列；[1]而本段的「我」理應與上一段的「我」是同一個「人」。在這雙重的前提下（即兩段的「我」是同一個人，而上一段的「我」必包括保羅），便難以認為本段的內容不含個人的成分。[2]有釋經者認為，這裏的個人成分是由於保羅經歷了理解上的轉移：保羅與基督相遇，從前隱藏著的客觀狀況（與主觀的認識相對）便被顯露得十分清楚。[3]按這種理解，本段是保羅從基督徒的角度回顧他歸主前的情況；當時他**並不自覺**這裏所描寫的內在的腐朽過程，這在後來才成為有關他自己的不容置辯的真理。[4]但是甘德里指出，本段顯示強烈的情緒，加上我提到他的「理智」和「裏面的

在他們的良心裏。保羅在本段的目的就是，要以一個法利賽人的個人榜樣，來說明應如何看神的義：不是藉著律法的傳統，而是藉著聖靈的「律」（或律法）。本段表明保羅認識到，「他作為一個法利賽基督徒，如今應從法利賽人對律法的看法，轉到聖靈的律法」（同上 132-33）。Yieh（'Response' 150）綜合楊氏對本段的解釋時這樣說：「楊氏將羅七 14～25 解為保羅作為前度法利賽人的本身經歷〔'Paul's own experience as a former Pharisee'; 此語的用意是否 'Paul's own, *former experience* as a Pharisee'？〕。他認為本段用現在時態，提示羅馬的猶太基督徒有同樣的經歷！」筆者無法不同意感歎號所暗示的負面評估，因為上面第一句英文引句的話很難成立。對楊文的其他回應，見 Yieh, 'Response' 151; Wire, 'Response' 147.

1　依次見：七 7～12 註釋引言註 54-63 所屬的正文（共四段，尤其是第四段），及該引言末段（尤其是註 79 所屬正文）。

2　Räisänen（*Law* 230）則認為，本段並不給人一個印象，所描寫的是一種深刻的個人經歷。

3　Beker, *Paul* 240-42.

4　Cassirer, *Grace* 4. Cf. Theissen, *Psychological* 234-43: 羅七（7～25）是回顧一段很長的個人歷史（'a long retrospective'），將從前不自覺的衝突帶進自覺範疇的結果（242），腓三 4～6 則反映歸主前的保羅當時自覺的情形（235），兩者合起來才提供正確的圖畫：法利賽人保羅以律法自豪，是與律法不自覺的交戰（律法惹起焦慮）的反應。Lambrecht 71 正確地質疑此說。

人」（23、22 節），表示我必然在當時就已自覺在他裏面發生的戰事。[5]金世潤認為，保羅並沒有「立志行善，實在行惡」這種十分符合人性的內心矛盾的經歷，並且從沒有懷疑自己遵守律法的能力，也沒有被這種懷疑困擾，是幾乎無法想像的事。否認保羅亦有人所共有的這種經歷（立志與行為的衝突）[6] 就是將保羅雙重地「神」化：如此否認的含義就是，保羅是個超人，他被豁免人所共有的經歷；但雖然他自己沒有親身經歷，他卻仍然能夠如在羅馬書本段那麼逼真地描寫這經歷。不但如此，若這不是保羅曾有的經歷，他有關在基督裏脫離律法得自由的陳述便缺乏經驗的實質，因為沒有經歷過律法（或罪）的捆綁的人，也不可能知道脫離律法得自由是怎麼一回事。[7]與此同時，我們也許不必認為本段所述的完全是保羅當時自覺的情形；因為本段對於在律法下的猶太人的描述，是由一位成了基督徒的猶太人寫下的；在基督裏，保羅真正發覺了他過去的情況實在是何等「慘苦」（七 24，呂譯），他的基督徒洞見使他對自己昔日的情況比當時看得更清楚和更徹底，而這無疑地影響了他在本段的描述。[8]

---

5 Cf. Gundry, 'Romans 7:14-25' 236.

6 金氏說「這等經歷」（複數），包括「禁令反而挑起違命之慾望」的經歷（參七 7、8）。筆者略去後者，因目前討論的焦點是七 13～25 這一段。

7 Cf. Kim, *Origin* 53. Dunn 1.394 指出，認為本段是從基督徒角度回顧虔敬的猶太人身歷其境的痛苦，但是保羅作為一個虔敬的猶太人卻沒有經歷這種痛苦，現在作為基督徒也沒有經歷，這是不合邏輯的。Fee（*Presence* 527 n.158）認為，保羅之所以用第一人稱來描寫猶太人試圖遵行律法的情形，是因他自己就曾一度是在那個情形之下。Dahl（*Paul* 94）說，本段那些自白的話（14～15、18～19 節、22～25a）不是狹義地自傳性的，但是的確表達保羅的個人經歷。Segal（'Romans 7' 225）也是認為，七 22～24 使羅七「非個人性」的解釋變得「幾乎不可能」。雖然 W. Manson 力辯七 7～25 只是假說的情況（見七 7～25 註釋引言之下的〔乙〕〔五〕），他仍然承認保羅使用了真正的宗教資料：在 7～13 節，律法到來（基督將他的面紗除去）使他強烈地認識自己的罪；在 14～25 節，他可能到某程度引用了自己歸主之前那個危機的經歷（'Romans vii' 159）。

反對自傳性的「非基督徒」解釋的一個理由是，此解釋與保羅所作有關自己在歸主前對律法的經驗之見證（參：腓三6；加一14）發生衝突。[9] 不過，這種假設的衝突並非必然存在，而是可以消解的。**首先**，保羅在「律法上的義……無可指摘」（腓三6）不是說他已達到幾乎完全的地步，而是說他像另一對「無可指摘」的夫婦一樣，「遵行主的一切誡命禮儀」（路一6），是個信守聖約的法利賽人，為以色列、律法和「祖宗的遺傳」（法利賽人先祖的傳統）熱心（加一 14 說他比許多同儕「更加熱心」）。[10] **其次**，保羅按法利賽人的標準在律法上的義「無可指摘」這事實，不必排除某程度因沒有達到神的標準而生的挫敗感。[11] 因此，雖然沒有證據表示，保羅比起其他猶太人對於履行律法的要求有更大的挫敗感，或是他的挫敗感有助他的歸向基督，但是很可能他也像彼得一樣認識到，律法是「我們祖宗和我們〔都〕不能負的軛」（徒十五 10）。[12] **再者**，也許他從前的確可以聲言在外表上他遵行律法到了無可指摘的地步，但他如今認識到他那時的動機其實並非無可指摘。[13] **此外**，

8　Cf. Moo I 482, Moo III 456; Westerholm, *Paul* 87; 亦參七 24 註釋末段結尾。Cf. also Lambrecht 85-86: 保羅從基督徒的角度回顧他未重生的過去。Fee（*Presence* 515 n.127）強調，一個不信主的人，或是一個（未歸主的）猶太人，都絕不可能會像保羅在這裏那樣表達自己的意思；這裏所表達的無疑是保羅對所討論之問題的**基督徒看法**，對此問題，他顯然仍有十分強烈的感受。Cf. Lambrecht 136: 'In Romans 7 we listen to the language of dramatic intensification and exaggeration.'

9　Fitzmyer II 464. Cf. Manson, 'Romans vii' 154-55.

10　Cf. Garlington, 'Romans 7:14-25' 207 n.42. Westerholm（*Paul* 88 n.32 [continued]）指出，保羅在該段的論證只要求他拿出證據來，表明他從前熱衷於律法，這不必排除他曾有羅七所描寫的經歷。

11　Wenham（'Life' 84）認為，若考慮到羅七和腓三兩段在文理和觀點上的分別，兩段都可視為保羅面對福音**之前**的經歷：雖然他有腓三所述超卓的外表成就，他可能仍然經歷了內心的掙扎；亦無理由假定他不會認識到，非基督徒（例如真正喜愛神的律法的猶太人）很多時候都可以並且的確經歷德性上的掙扎。

12　Cf. Moo I 477-78, Moo III 450-51.

13　Ziesler 183; cf. Lambrecht 77-78.

保羅作了基督徒後，對律法的要求及履行此等要求的可能性，便有與前不同的看法：律法是個整體，違犯任何一部分，就是違犯了整個律法（參：羅一 18～三 20，五 13、20，八 4〔「義」的原文是單數的〕；加三 10～11，五 3～4；亦參：雅二 9～12）。保羅所「立志」行的就是遵守律法，而在基督所帶來對神及其律法的新的了解之下，這正是保羅作為猶太人所沒有做到的。[14] **總言之**，保羅在腓立比書三章六節是從未信主的猶太人的角度說話，他在本段則是從基督徒的觀點說話；從這個角度，他看出先前的「無可指摘」其實是一種幻覺，而且有自我誇耀之罪的危險。[15]

上文在（甲）部已經指出「基督徒」看法的嚴重困難，其嚴重程度使這看法幾乎是不能成立的。[16] 若僅有的選擇是在於（甲）「已重生者／基督徒」看法和（乙）「未重生者／非基督徒」看法，則後者的理據顯然強多了（至少筆者認為是這樣）[17]。但是將**我**解為指一般的非基督徒也有其困難之處，因為**我**對神的律法的積極態度，和一般非基督徒對律法的態度（八 7「不服神的律法」）大相逕庭；上一段（7～12 節）所見的救恩歷史著手法亦提示，保羅在這整段（7～25 節）的焦點是猶太人在律法下的情形。[18] 因此，比較上最能令人滿意的解釋是，**我**是保羅代表著虔敬的、信神的以色列人。[19] 他們是摩西律法時代以色列中最好和最真誠的信徒：他們確

---

14 Cf. Moo I 482, Moo III 456.

15 Cf. E. Stauffer, *TDNT* 2.361-62, *TDNTA* 200. 亦參《腓》351-53；《真理》36；Fung, *Galatians* 57.

16 見上面（甲）部第五至九段。

17 Fee（*Presence* 510-11）指出，這兩個看法用來決定問題的因素不同：對（甲），決定性的因素是「我」字、動詞的現在時態，以及充滿情感的表達方式；對（乙），決定性的因素是保羅自己發出的問題（7、13 節），以及上文和下文（七 6，八 2～4）清楚的陳述，表示律法和肉體二者（就信徒而論）都是已過去的。參下面註 25。

18 Moo I 476, Moo III 449-50.

19 Cf. Moo I 474; Moo II 1138*b*; Moo III 447-48; Lambrecht 83-84（七 14～23 所描述的衝突，是猶太

實渴望遵行律法要求的善（七 21），又在內心歡喜地同意神的律法（22 節）。但他們仍是在罪的轄制之下，因他們仍是在律法之下（六 14）；他們是基督來臨之前真正的舊約信徒，但他們仍是「屬乎肉體的，是已經賣給罪」（七 14b）。這是由於罪對人類的捆綁，要到基督來臨藉著祂的死和復活成就救贖，才得以破除（六 1～11，八 1～4）；摩西的律法不能破除罪的捆鎖，因為律法「因肉體而軟弱了」（八 3b，呂譯），這就是神需要差祂的兒子「成為罪身的形狀」而來的原因（3d）。[20]按這種理解，本段完全沒有提及聖靈是合理的；因為雖然聖靈不是在新約才開始活動，但在舊的約和新的約比較之下，只有新約才是以聖靈為其特徵（參：結三十六 24～27；約七 39）。[21] 比起第七至十三節，第十四節開始有較濃的個人味道，所表達的情感也較為強烈，這是由於律法在西乃臨到以色列時，保羅並非個人在場，他只是被以色列代表著；但是他在本段所描寫的掙扎和失敗，至少在某程度上是他親身經歷過的。[22] 這解釋也不是毫無困難，能令人完全滿意；[23] 不過，比起其他各種各類的解釋，筆者認為此解釋包含最少「不能令人滿意」的成分。[24] 此解釋是以保羅自己發出的問題（7、13 節），以及上文和下文（七 6，

人在律法下的情形，特別是保羅自己蒙救贖之前的情形）。Voorwinde（'Romans 7:24' 22-23）也是認為，本段所描寫的是有道德感、敬畏神及遵守律法的猶太人（但不是保羅自己）。Wright（'Romans 7' 227, 229）認為本段（14～25 節）首先指以色列在律法下繼續的生活，不是作為以色列真正的自傳，而是從基督徒角度回顧而描寫的現象。但「我」字較宜解為包括保羅（見正文再上一段）。賴特（同上 228-29, cf. 226）又從本段（13～25 節）看出該隱的影子；筆者沒有被他的論證說服。

20 Russell, 'Romans 7' 523, 524.

21 Cf. Russell, art. cit. 525. 亦參上面（丙）部註 3 所屬正文，及《羅》1.417-18。

22 Cf. Moo I 474, Moo III 448.

23 再看上面（乙）部對「非基督徒」解釋的反對理由（尤其是第一點）。

24 參七 7～25 註釋引言第二段末句。如 Wright（'Romans 8.3' 224 n.25）所指出，此解釋最強的理由是，將本段解為關乎猶太律法的討論，使全段成為連貫一致。

八 2～4）清楚的陳述——這些陳述表示律法和肉體二者（就信徒而論）都是已過去的——為決定性的因素，然後在這前提下，對本段的「我」字以及動詞的現在時態儘量作出合理的解釋。[25]

七 13～25　總結本引言的討論：本段的「我」和上一段（7～12節）的「我」是同一個「人」；在本段如在上一段，「我」字合併了個人性和代表性的成分。上一段描寫過以色列與摩西律法相遇的經歷，本段就描寫其後的悲慘結果：雖然以色列擁有神聖潔和屬靈的律法，以色列仍是賣給罪作奴僕；直到基督來臨，以色列是在律法之下，未蒙救贖的（參：加三 21～25，四 4～5）。作為以色列的一員，保羅有分於以色列在律法下的經歷；他歸主之後，必然認識到他自己就曾是那在律法下的猶太人，一個在基督以外的猶太人。[1] 在本段，**我**是保羅以及他所代表的虔敬、信神的以色列人；他們在律法下的經歷尤其清楚表明，導致死亡的不是律法本身，而是在無能為力的律法（21～25 節）面前實施暴虐統治的罪（13～20 節）。

a　罪的暴虐統治（七 13～20）

13　既然如此，那良善的是叫我死嗎？斷乎不是！叫我死的乃是罪。但罪藉著那良善的叫我死，就顯出真是罪，叫罪因著誡命更顯出是惡極了。

14　我們原曉得律法是屬乎靈的，但我是屬乎肉體的，是已經賣給罪了。

15　因為我所做的，我自己不明白；我所願意的，我並不做；我所恨惡的，我倒去做。

16　若我所做的，是我所不願意的，我就應承律法是善的。

17　既是這樣，就不是我做的，乃是住在我裏頭的罪做的。

18　我也知道在我裏頭，就是我肉體之中，沒有良善。因為，立志為善由得我，只是行出來由不得我。

19　故此，我所願意的善，我反不做；我所不願意的惡，我倒去做。

25　即是採納 Fee（*Presence* 515 n.127）所解釋的著手法；參上面註 17。亦參七 14b 註釋末段。

1　Cf. Lambrecht 84-85.

20　若我去做所不願意做的，就不是我做的，乃是住在我裏頭的罪做的。

七 13　「既然如此，那良善的是叫我死嗎？斷乎不是！叫我死的乃是罪。但罪藉著那良善的叫我死，就顯出眞是罪，叫罪因著誡命更顯出是惡極了。」

第十二節剛申述了律法和誡命之聖潔、公義和良善，加上第十節曾說「誡命……叫我死」，這就自然地引致本節的異議：「這樣說來，是那良善的使我死亡嗎？」（13a，現中），意即「是良善的律法、誡命使我死嗎？」（當代）。[1] 保羅再次以「斷乎不是！」作答。[2] 在此之前的數段（六 1～14，六 15～23，七 7～12；除了七 1～6）都顯示同樣的模式，即是以「斷乎不是！」來否定在前的問句（六 1～2，六 15，七 7）；這提示第十三節不是上一段的結束（7～13 節），而是本段（13～25 節）的開始。[3] 事實上，本段呈現一熟悉的較大的樣式：聲明（12 節〔總結 7～11 節〕）、推理而得的問句（13a 上）、否定（13a 下）、澄清（13b～25 節）。[4] 再一次，本節的問句道出了下文討論的主題（參三 3b、5b，六 1b、15b，七 7a〔及十一 1a〕的問句）；從第十四節開始，保羅就提出理由來支持（14a 原文有「因為」一詞）本節下半的陳述。[5]

第二句在原文並無限定動詞，亦無「叫／使我死的乃是罪」

1　Moores 95 看出十分清楚地隱含在本句的三段論證：律法是善的；律法引致我的死亡；那良善的是我死亡的原因。

2　μὴ γένοιτο, 參六 2 註釋註 1。

3　Cf. Espy, 'Conscience' 171. 作者又指出，這樣，七 7～12 和七 13～25 兩段都以由「這樣看來」（ὥστε / ἄρα οὖν）引介的一句話結束（12 節／ 25b）。支持 13 節為後一段開首的另二個理由，見七 7～25 註釋引言倒數第二段。

4　參《羅》1.564-65 第（3）點。

5　Rhyne 47. Cf. Palmer, 'Romans 4.1' 215-16: οὖν 引出含錯誤結論的問句，μὴ γένοιτο 提出回應（譴責），ἀλλά 引出反駁，γάρ（14a）引出支持反駁的理由（14b～25 節）。

（和合／當代）等字。這譯法表示此二譯本從上一句補充「叫我死」作為形容本句主詞「罪」字的述語。[6]不過，較簡單的做法是補充上一句的限定動詞，與本句的分詞「產生」（思高）合成一紆迴說法的動詞。[7]按這種理解，本節下半的主句就是：「罪藉著那良善的為我產生[8]了死亡」（13b，參思高），這句綜合了上文（7b～11節）的話（尤其是回應 8、10、11 節）；[9]從文理可見，「那良善的」在這裏是「誡命」的代號（而「誡命」是代表摩西律法整體的）。本節的下半同時指出在這過程中的、神的目的，這目的由雙重的目的子句表達出來。[10]（一）「為要使它被顯明為罪」（13c，原文直譯）[11]——罪把良善的律法用作將人置於死地的工具，這「就顯出它真的是罪」（當代）。（二）「叫罪藉著誡命顯出〔原文作：成為〕它是有罪到極點的」（呂譯）[12]——罪之所以為「有罪到

---

6 即是補充下面括號內的字：ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία (ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος), as in Kümmel 56; Louw 1§16. 在這前提下仍有兩個可能，視乎 διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον 是連於在前抑或在後的話：（1）前者得出的意思是：「但（叫我死的乃是）罪，為要使它『藉著那良善的叫我死』而被顯明為罪……」（參和合）；（2）後者得出的意思是：「但（叫我死的乃是）罪，為要使它被顯明為罪，（它）藉著那良善的叫我死，為要使罪成為極惡」。Cranfield 1.354 n.1（〔上〕500 註 347）認為（1）較（2）可取。

7 I.e., κατεργαζομένη + ἐγένετο = periphrasis, as in Cranfield 1.354（〔上〕499-500）；Byrne 223. Cf. Moo I 479, Moo III 452 n.29.

8 κατεργαζομένη, 參七 8a 註釋註 12。

9 留意律法和誡命一貫地扮演的被動工具之角色：διὰ νόμου (7b), διὰ τῆς ἐντολῆς (8a、11a、13c), δι' αὐτῆς (11b), διὰ τοῦ ἀγαθοῦ (13b). Watson（*Paul* 154-55）則較不可能地認為 13 節所指的是產生自 7～12 節所描述的原始事件（亞當與夏娃犯罪）的現在的情況：罪住在人的內心，並以人實在的罪行的形式不斷的顯明出來。

10 ἵνα 在此表達目的，不是結果。Cf. G. Schrenk, *TDNT* 2.551 ('an overriding divine teleology'); Kümmel 57; Kuss 450; Michel 229; Käsemann 198. Wallace 473-74 則認為 ἵνα 同時表達二者。

11 ἵνα φανῇ ἁμαρτία ＝'in order that it might be shown to be sin' (NAS); cf. RV, NRSV.

12 καθ' ὑπερβολήν 在此意即「極度」（'exceedingly' [NKJV], 'beyond measure' [NRSV]）、「絕頂」（'utterly' [NIV, NAS]）。此詞在新約只見於保羅書信（本節；林前十二 31；林後一 8，四 17；

極點」，是因它利用神的誡命（那是良善的）作為欺騙**我**和殺害**我**的工具（11 節），即是利用良善的東西來產生惡的結果。[13]

這兩個目的子句的關係有兩種解釋：穆爾認為（二）是解釋（一）的：罪「被顯明為罪」，是因「誡命」使罪成為「有罪到極點的」；[14] 莫理斯則認為（二）比（一）更進一步：罪藉著那良善的叫**我**死，其中的目的不但是要叫罪被顯明為罪，更是要叫罪「成為」極有罪的。[15] 後者似乎是經文較自然的解釋。無論如何，這兩個目的子句清楚表示，雖然罪利用律法來進行它殺戮的勾當，但其背後卻有神的目的，就是徹底地揭露「罪的真面目」（現中）。[16]

七 14a 「我們原曉得律法是屬乎靈的，」

原文於句首有「因為」一詞，表示本節是支持上文的：本節解釋了為甚麼罪可以「藉著那良善的〔律法〕使我死」（13b）；保羅說那是由於，雖然律法確是良善和「屬靈的，我卻是屬肉體的，已經賣給罪了」（新譯）。在本章的餘下部分，保羅就詳述**我**這種「已賣在罪之下做奴僕」（呂譯）的苦況：由於人的墮落狀況，**我**活在罪的暴虐統治之下，無法行出律法所要求的善來（15～20 節），律法也顯得無能為力，不敵那在**我**「肢體中的罪律」（23

加一 13）。

13 Cf. G. Delling, *TDNT* 8.521; Witherington, *Narrative* 15.

14 Moo III 452-53.

15 Morris 289-90.

16 Cf. Cranfield 1.355（〔上〕500）；Dunn 1.387; Byrne 221. 另有釋經者認為，這裏所說隱藏的、神的目的是要把全世界的罪引到以色列身上，好叫彌賽亞一次將它處理完（Wright, 'Romans' 200-1; Byrne 221）；但經文並不是這樣說。Guerra 137 認為保羅在這裏引用了啟示文學的一個主題，即是剛在神末日的活動之前，罪的「變本加厲」（現中）。但是這個題目很難從經文本身看出來。Sanders（'Paul' 120）認為保羅在 7～13 節「收回」了他在加三 22、24 的看法，即神賜律法的用意是要定人的罪。可是，不同的文理要求不同的重點，這不等於一段經文「收回」了另一段的看法。

節，新譯），以致我被這律擄去（21～25 節）。就是由於我是受制於罪，罪就能使用律法作為致我於死的工具。[1]

「我們原曉得」原文是一個動詞「我們知道」（新譯），這個複數第一人稱的動詞暗示，隨後的話是保羅和他的讀者都接受的；[2] 思高聖經的標點法（「我們知道：法律是屬神的，但我是屬血肉的」，參金譯）可能會使人以為，全節都是「我們知道」的內容；[3] 但這動詞的受詞較可能只是頭一句。保羅的讀者懂得律法（七 1），因此，保羅有理由假定他們必定同意「律法是屬乎靈的」。[4] 這句話

---

1 Cf. Moo III 453; Moo II 1138*a-b*. Räisänen（*Law* 142）認為若把 14 節這樣視為解釋為何 7～13 節所描寫的過程可以發生，會牽涉明顯的自相矛盾：一方面，為要誘使人犯罪，律法的介入是必須的；另一方面，人在與誡命相遇時已是「賣給罪了」。但「罪」在此句是指一種客觀的權勢，而「賣給罪」是指人是在這權勢之下，不必牽涉人何時被賣給罪的問題（參七 14b 註釋第三段上半）；罪（作為這種客觀的權勢）之所以能利用律法來使人犯罪（然後把人致諸死地），就是因為人的本性是「屬肉體」的，是受罪控制的。

按 Louw 2.86 的分析，14～23 節的思路可歸納如下：

a（14～16 節）　律法是善的，壞份子是我

b（17 節）　其實罪犯不是我，而是在我裏面工作的罪

c（18～19 節）　壞份子是我

d（20 節）　其實罪犯不是我，而是在我裏面工作的罪

e（21～23 節）　總結 a-d：壞份子是我，由於罪在我裏面工作

2 關於 οἴδαμεν γάρ（本節）或 οἴδαμεν δέ 的這個含義，參《羅》1.342 註 1。有古卷把 οἴδαμεν 分成兩個字 οἶδα μέν, 得出的意思便是「一方面，我知道」，與「另一方面，我是……」（ἐγὼ δὲ . . . εἰμι）相對；如此，本節的動詞便與本段其餘的單數第一人稱的動詞協調一致（cf. Wilckens 2.85 with n.348）。可是，（1）這正是此異文值得置疑的原因（它是「較容易」的說法；so Moo III 441 n.1）；此外，（2）與 14b 的 ἐγὼ δέ 相對的，顯然是 14a 的 ὁ νόμος 而不是 οἴδαμεν 或 οἶδα μέν（Kuss 452; cf. Metzger 514）；（3）將「我們知道」變成「我知道」剝奪了本節支持上一節的力量（Kümmel 58），因為保羅的論證此刻所需要的支持，不是本段的「我」的認信，而是他可以假定會獲得讀者同意的陳述——即保羅慣於以 οἴδαμεν 一字表達的那種陳述（Cranfield 1.355;〔上〕501）。因此，οἴδαμεν 不應讀成 οἶδα μέν. Cf. Hodge 228. οἶδα 在此具有其古典希臘文用法的「擁有知識」之意（Burdick, 'Οἶδα and Γινώσκω' 355）。

3 Winger（*Law* 172）就是這樣解釋。他認為保羅預期讀者會無異議地接受 14 節全節（174）。

有多個解釋，例如：（一）「屬乎靈」表示律法和神的靈有關聯，**或是**就律法的來源**或是**就其性質而言。（二）「屬乎靈」指律法屬神的來源和性質。（三）就其來源及本質，因而亦就其效果而論，律法是被神的靈滲透及扶持著的。（四）律法來自神的靈，律法有屬神的氣質；這話的意思與「律法是聖潔的」（12 節）相若，即律法是神的律法。（五）「屬乎靈」更準確地解釋「律法是聖潔」（12a）的意思。（六）「屬乎靈」總括了第十二節對律法之描寫的全部。（七）「屬乎靈」的意思似乎是「與屬靈的生命有關」。（八）「靈」在保羅的用法裏基本上是繫於末世生命的傳遞（八 9、11；林後三 6b、17～18），而這（至少**在原則上**）就是律法聲言提供給人的；故此，這話無異於第十節的「要使人得生命」。（九）下一句「但我是屬乎肉體的」表示，保羅想到這個事實：神律法之要求的性質是如此，只有屬靈的人才能履行。[5] 最好的解釋是：（十）「屬乎靈」指律法的屬天來源；律法是與聖靈有關，是屬於聖靈的，這是因為在保羅眼中，律法（摩西的律法）是聖經的一部分，而聖經是「神所默示」（提後三 16）[6]，因而是經由聖靈而來的（參：彼後一 21）。[7] 穆爾指出，雖然舊約聖經滿了類似的、關於律

4　Cf. Moo I 480, Moo III 453. 穆爾認為保羅在這事上的「正統信仰」受到質疑——質疑者很可能是一些來到羅馬的、保羅的敵對者。但後面這個意思值得置疑；參《羅》1.87 註 25 所屬正文。Winger（*Law* 163）指出，νόμος 有冠詞，因此不可能是不限定的「律法」；也不可能是指律法這類東西（generic use of νόμος），因為這樣一來，得出的意思便是律法作為律法（'νόμος as such'）是屬靈的，但七 23 和 25 排除這個可能（cf. 81）。

5　（1）Dunn 1.405;（2）Morris 290;（3）Schlier 229;（4）Black 98-99;（5）Wilckens 2.83 n.336;（6）Hodge 228; Luck, 'Römer 7' 227;（7）Moule, 'Sanctuary' 35;（8）Byrne 227;（9）Knox 500.

6　θεόπνευστος = God-breathed.

7　Cf. Cranfield 1.355（〔上〕501）；Fee, *Presence* 510; J. D. G. Dunn, *DNTT* 3.706; *Spirit* 208. 彼後一 21「被聖靈感動」（ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι）思高作「在聖神推動之下」；原文所用的動詞（φέρω）在徒二十七 15、17 指（船上的人）「由颶風……颳著走……（隨著風勢）飄流」（現中）。彼後一 21 的話可由以下經文說明：太二十二 43；可十二 36；徒一 16，四 25，二十

法之聖潔來源和性質的陳述（例如：詩十九 7～11），卻從沒有稱律法為「屬乎靈」的；保羅選用此詞，為要使「屬乎靈」的律法與「屬乎肉體」的我構成儘量強烈的對比。[8]

七 14b 「但我是屬乎肉體的，是已經賣給罪了。」

嚴格地說，第十四節「屬肉體△」（新譯）一詞的意思是「肉造的」（參金譯：「我是血肉造成的」），另一個也是譯為「屬肉體▽」的希臘字才是「有肉體的特徵」之意。[1] 朱維特認為，保羅選用前者而非後者表示他有意暗示，人之所以無法遵循屬靈的律法，是人的物質身體所致。[2] 可是，就如「屬肉體▽」可以有中性的意思，即是不含貶義（羅十五 27；林前九 1），照樣，「屬肉體△」亦可用作「屬肉體▽」的同義詞，即是有負面的意思：在哥林多前書三章，第一節的「屬肉體△」是與「屬靈的」相對，因而可自然地被理解為與第三節的「屬肉體▽」同義。在本節，「屬肉體△」也是與「屬乎靈」相對，且是由隨後的「是賣給罪了」解釋，這兩點都提示「屬肉體△」在這裏有比「肉造的」較負面的意思，是與「屬肉體▽」同義的。[3] 信上所有（像本節）涉及「肉體」與「聖

八 25（Cranfield, 同上）；希伯來書的作者也是把舊約的引句看為聖靈所說的話（三 7，十 15），即是以聖靈為聖經的默示者（參《來》1.221-22）。

8 Moo III 453.

1 I.e., σάρκινος（「屬肉體△」）= 'fleshy, made of flesh', σαρκικός（「屬肉體▽」）= 'fleshly, partaking of the characteristics of flesh, associated with flesh' (Lightfoot 184). 二字在新約分別出現四次和七次；詳參《來》1.445-46。和 σάρκινος 形式相同的字包括：δερμάτινος＝皮革造的（太三 4；可一 6），ἀκάνθινος＝荊棘造的（可十五 17；約十九 5）。

2 Jewett, *Anthropological* 155. 作者又認為諾斯底主義二元論的假設在這裏十分明顯；A. Sand（*EDNT* 3.230）斷然否定此說。參七 18 註釋註 14。

3 Cf. Bultmann, *Theology* 1.238; E. Schweizer, *TDNT* 7.144; Hodge 228-29; Käsemann 199; Cranfield 1.357（〔上〕503）；Schlier 229. *Pace* Robinson 89: 作者認為保羅一致地區別 σάρκινος 與 σαρκικός 二字，本節所用的是前者，所指的是中性的人性本身的狀況（'the state of human nature in its own strength'）。Sanders（'Paul' 121）則認為「肉體」在七 14～25 一方面與神的靈相對（如在八

靈」之對比的經文都向我們提示，「肉體」所指的是被造的人類在其墮落的狀況中完全與神為敵，被完全屬人和屬世（屬乎今世）的原則及價值觀所操縱。[4]

「屬肉體△」一詞在哥林多前書三章一節是用在基督徒身上的，可見這詞並不要求**我**必須是未重生的人。以本段（14～25 節）為指基督徒的釋經者這樣解釋本句：「我是屬肉體的」意即**我**作為基督徒仍是屬於亞當的舊紀元，仍然受制於罪；「罪在他生活裏總是一個最明確的實際。……他屬於一個有罪標記的人類社會。他是以罪人的身分活在眾罪人之中，而不是眾罪人中無罪的聖人。」[5]可是，七章五節清楚的稱信徒歸主前的日子為他們「屬肉體〔直譯作：在肉體裏〕的時候」，而該節預示了第七章七至二十五節的論證，[6]因此「屬肉體△」這詞在這裏較宜解為指未重生的人。[7]

「已經賣給罪了」進一步描寫**我**的情況：「屬肉體」的部分含義就是「賣了，在罪之下」（原文直譯）。[8]這話合併了「已經賣給罪」和「在罪之下作奴僕」（呂譯）兩個意思，強調**我**是在罪的控

---

9 及他處），但同時等於「人皮」（'it is also equated with human skin'）。參七 18 註釋註 14。

4 參七 5 註釋首段末。

5 Cf. Dunn 1.388; Chamblin, *Paul* 173; J. K. Chamblin, *DPL* 774*a*; 虞格仁 266（引句出處）。

6 就如七 6 預示了八 1 及下的論證。Cf. Brauch, *Sayings* 45. 亦參七 13～25 註釋引言（甲）部註 11、12 所屬正文，（乙）部倒數第二段。

7 Moo I 481, Moo III 454. 李保羅 207 則認為本節的「屬肉體△」和七 5 的「屬肉體」不同。Fitzmyer II 465 指出，庫穆蘭文獻也是把以色尼派分子描寫為深感己罪的人，例如：「至於我，我是屬於邪惡的人類，屬於惡肉（'perverse flesh'）的團體」（1QS 11.9）（參七 7～12 註釋引言註 57）。

8 πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. Wallace 649 稱此為 'perfect periphrastic' 的一個例子，這似乎假定了 εἰμὶ πεπραγμένος 這個結構。但 εἰμί 應連於在前的字而成 ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι 一句。Jolivet（'Romans' 327-28）認為，（1）πεπραμένος 暗指 LXX 賽五十 1 之 ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν ἐπράθητε；（2）後者應譯為「你們已被賣給你們的罪」，而不是「你們被賣，是因你們的罪孽」；（3）保羅暗指該節，為要證明他所控訴羅馬教會之猶太基督徒（326）所犯的罪（二 1），有足夠的動機。此說對筆者而言並無說服力。

制之下。[9] 鄧雅各認為，原文分詞的完成時態暗示，「已經賣給」是過去「被賣」之行動所帶來現今仍存的結果；所指的過去的行動就是第七至十一節所述之事。[10] 不過，這分詞在這裏是用作形容詞，因此其重點只是在於「已經賣給」的狀況，即是「受其控制」的事實，卻不必牽涉「何時被賣」的問題。又有釋經者認為，完成時態分詞所指的是在歸主前便開始，又延續至基督徒經歷中的一種狀況；[11] 不過，將這句視為基督徒經歷的解釋，都必然地要將這話減弱，[12] 例如說：這只是個戲劇性的暗喻，指基督徒在成聖過程中繼續與罪交戰；或是說：所指的「不是一種卑賤的、不問因由的奴役，而是在抗議之下的奴役，是一個仍『在肉體裏』卻要活『在聖靈的新樣中』的人所經歷的無能與挫敗」。[13]

筆者認為，本句決定性地提示，我並不是基督徒：因我是「賣在罪之下做奴僕的」，「在罪之下」是未重生之人的狀況（三 9；參：加三 22）；但基督徒的舊人與基督同釘十字架的目的和結果就是，他們的身體不再受制於罪，他們脫離了罪的奴役（六 6）；[14] 他們因與基督同死，就與罪的權勢決裂（六 7）；[15] 第六章下半（15～23 節）的整個論證，就是環繞著這個主題：信徒從前是罪的奴僕，但如今已成為神和義的奴僕（17～18、20、22 節）。儘管基督徒並非完全無罪或不會犯罪，本節所說的「賣在罪之下做奴僕」

---

9 E. Sand（*EDNT* 3.230）則認為「是已經賣給罪了」更明確地解釋「我是屬乎肉體」的意思（cf. Lambrecht 50）。筆者認為後者包括，但不是侷限於前者。

10 Cf. Dunn 1.388.

11 Chamblin, *Paul* 173; J. K. Chamblin, *DPL* 774*a*. Morris 291 指出，被動語態的意思是說保羅被罪擄去，不是「賣了自己」給罪，像亞哈那樣（王上二十一 20）。

12 如 Meyer（'Romans 7' 67）所指出的。

13 依次見：Edwards 185-86; Dunn 1.389（引句出處）。

14 參六 6c～d 註釋末段。

15 參六 7 註釋末段。

是與第六章所說的「脫離罪的奴役」之自由完全不協調的。[16] 因此，本段的**我**應是未重生的人。

從本節開始，保羅改用現在時態的動詞，直到本章的結束（唯一的例外是 24b 未來時態的「救」字）。這是支持本段（14～25 節）是描寫基督徒經歷的有力理由。[17] 不過，有幾點值得考慮：（一）潘特認為，從過去不定時時態改為現在時態，即是從「背景的時式」改為「前景的時式」，所標示的不是時間方面的轉移（從過去到現在），而是焦點及逼近性之轉移；[18] 若是這樣，這裏時態的改變本身並不表示本段所描寫的必須是基督徒的經歷。（二）若彬遜認為，在第十三、十四節之間從過去時態至現在時態的過渡，其實並非十分顯著，任何執著此過渡作為了解本段之線索的解釋，都不但抓了錯的線索，且同時錯過了真正的線索，後者正是置於論證此刻這個轉換點的。為甚麼第十四節開始用了現在時態呢？為要表達這完全是籠統性的申述：「律法是屬乎靈的。」隨後是與此相對的「但我是屬肉體的」。這對比不是在於「我從前是」和「我如今是」，而是在於「律法是」和「我是」；律法沒有問題，事實上它是屬神的；但人性並無履行律法的力量。這樣看來，「是」字的現在時態所指的是何時，這問題是完全不重要的，「我是」像前一句的「律法是」一樣，是無時間性的。[19]

---

16 Cf. Martin, 'Paul' 272 n.10, 274 n.12; Byrne 231; Moo III 454.

17 Cf., e.g., Wenham, 'Life' 87. 亦參七 13～25 註釋引言（甲）部註 16、17 及所屬正文，（乙）部第二段之（一）。

18 Porter, 'Romans 1-8' 385: 'The shift from use of the background tense-form (aorist) in 7.7-13 to the foreground tense-form (present) in 7.14-25 helps to signal not a temporal shift but a shift in focus and immediacy'. 不過作者繼而指出，在這裏時態的用法與 14～25 節是現今的描述協調一致，亦與所描寫的是信徒持續的交戰（保羅以自己的經歷為代表）協調一致。參七 13～25 註釋引言（甲）部註 17 末部分。

19 Robinson 88-89; Sanders（*Law* 89 n.30）對此表示同意。不過，若彬遜將加強語氣的 ἐγώ 解為

（三）甘德里指出，保羅在腓立比書三章三至六節也是用了現在時態來描寫他從前作法利賽人的經歷，只是由於這現在時態在經文中是被省略的，因而也被釋經者所忽略了。第三、四節明白地用了現在時態的動詞和作動詞用的分詞，[20] 這些現在時態的動詞（和分詞）就斷定隨後一列的詞語所應補充的動詞「是」字也是**現在**時態的：「我〔**是**個〕第八天受割禮〔者〕，我**是**以色列族、〔**是**〕便雅憫支派的人，**是**希伯來人所生的希伯來人。就律法說，我**是**法利賽人；就熱心說，我**是**逼迫教會的；就律法上的義說，我**是**無可指摘的」（5～6 節）。這七個（在原文被省略的）「是」字當中，最後三個顯然是指保羅作法利賽人時的過去；保羅不使用嚴格地應為過去時態的「是」字，正表明他是生動地憶述他的過去。這就提示，羅馬書本段的現在時態亦可視為類似的生動憶述，尤其因為兩段的現在時態都與「我」連著出現。[21]

（四）更為重要的，文理和內容似乎決定性地提示本段不是指未重生者，因此我們必須以此為起點，然後在這事實底下去解釋本段的現在時態。[22] 按上文的討論，本段是指摩西律法的來臨對他和其他猶太人的意義；由於這裏所描述的情況是保羅自己至少在某程度上經歷過的，因此本段比起第七至十一節含有較強的自傳性成分。[23] 我們也不可忘記，這是保羅從一個活在聖靈裏的人的角度，回顧未重生者在律法下的情況；他的基督徒洞見無疑影響了他在本段的描述。[24]

「我靠著自己」，這一點是有疑問的（參七 25b 註釋第五段之〔二〕）。

20 ἐσμεν（3 節）、ἔχων（4a）、δοκεῖ（4b）。

21 Cf. Gundry, 'Romans 7:7-25' 228-29.

22 Fee, *Presence* 515 n.127. 參七 13～25 註釋引言（丁）部註 17，及註 25 所屬正文。

23 Moo III 431, 448. 參七 13～25 註釋引言（丁）部註 22 及所屬正文。

24 參七 13～25 註釋引言（丁）部註 8 及所屬正文。

七15 「因爲我所做的，我自己不明白；我所願意的，我並不做；我所恨惡的，我倒去做。」

開首的「因為」一詞表示第十五至二十三節整體和第十四節的關係：現在開始的這一段詳述「已經賣給罪」的情況是怎樣的。[1]首句至少有五種解釋，關鍵是在於如何理解原文的「知道」一詞：（一）「知道」意即「思想」：「罪是如此專橫的工頭，它不容我有時間去思想我在作甚麼」；[2]此解釋顯然是牽強的。（二）此句意即「我不知道自己的行為的結果」；作為一個在律法之下的人，**我**並不（且不能）認識到罪曾誘使並繼續誘使**我**走的方向；**我**沒有看出來，就算**我**有能力不在「反律法」的意義上貪欲（即是想要律法所禁止的），**我**仍會全然地受制於罪和貪慾，正因**我**追求在神面前的義（即是「律法式」的貪慾）。[3]可是，這種「律法式」的貪慾有否在本段出現，是很值得置疑的。[4]（三）「知道」意即「揀選」：[5]全句可意譯為「我的行動不是由我自己決定的」，「我的行為不是我自己選擇的」（身不由己！）。[6]原文動詞在保羅書信有兩次確是這種用法（林前八3；加四9），[7]但這意思是由文理清楚提示的，而且揀選者顯然是神；這兩點都不適用於本句。（四）「我不明白自己的所作所為」（當代），意即「我完全無法解釋自己的行為」。[8]

---

1 在15、16、19、20節，作為受詞的關係子句被放在動詞之前，使關係子句（通常放在動詞之後）受到強調（so Porter 303）。在15b, c, 16a和19b, 關係子句由 τοῦτο 一字重拾起來，強調了立志和行事之間的對比：我所作的，並非我所願意的（如此類推）。

2 Lightfoot 303.

3 依次見：Hübner, 'Röm 7' 709; *Law* 77.

4 參七7註釋倒數第二段。

5 參摩三2：「在地上萬族中，我只認識你們」=「……我只揀選了你們」（思高）。

6 Black 99; cf. Winger, *Law* 175. 類似的解釋見 Manson 946*a* (§822d): 'I do not decide'; Robinson 90: 'I do not choose what I do.'

7 Cf. BAGD 161 (s.v. γινώσκω, 7).

8 Byrne 231. Cf. Kümmel 59; Kuss 453; Fitzmyer II 474. Laato 認為「我不知道」是指我不明白「恐怖

但是從經文本身看來，我對於自己的景況其實了解得相當清楚。[9]因此，本句最合宜的解釋是：（五）「我不承認」，即是「我不認可」（含義＝「我不寬容」）我所做的。[10]隨後的話解釋了我為甚麼不認可自己所做的：「因為我所願意的，我偏不去做；我所恨惡的，我反而去做」（現中）。

本節原文共用了三個不同的「做」字，一些釋經者從其中看出不同的意思來。例如：（一）「做△」＝「執行」、「使之生效」；「做☆」＝以具道德意識和負責任之人的身分行事；「做◇」＝產生某一結果，不管此結果的道德品質如何。[11]（二）「做△」是藉自己的功夫作成之意；「做☆」是存著目的不斷地做一件事，不管結果是否成功；「做◇」則簡單地指製造或產生。[12]（三）「做☆」是並非朝向完成的做，「做◇」是包括完成的做。[13]（四）「做☆」沒有「做△」和「做◇」那麼明確，因此較適合用來表達無結果的活動。「做☆」在本節與「不」字連著用，在第十九節則指常行我所

的邪惡之存在」（*Paul* 124）。他又認為「我所做的」在此有兩個前述詞：一是8節的「貪心」，二是 13 節的「死」；我所不明白的就是罪藉著挑起貪慾給我帶來死亡。但「我所做的」應參照較接近的下文（15b 及下），而不是較遙遠的上文（8、13 節）來解釋。

9 Cranfield 1.358（〔上〕505-6）。Burdick（'Οἶδα and Γινώσκω' 349, cf. 356）認為 γινώσκω 在本節的意義含糊：若按其古典用法來解釋，意思就是「我無法找出或了解我在作甚麼」；但經文的意思亦可能是說，保羅並不擁有自己在作甚麼的知識。鑑於葛嵐斐的評語，這兩個意思似乎都不合適。

10 Cranfield 1.358-59（〔上〕506）；Moo I 483, Moo III 457 n.44; NEB ('acknowledge'); 李常受 191（cf. Witness 152）。參 LN 31.27 對林前八 3b 的理解：若有人愛神，'such a person is acknowledged by him'. Hübner（'Röm 7' 209 n.4）則對正文的解釋提出異議：γινώσκω = 'approve' 這用法在保羅書信是不尋常的。

11 SH 181-82. 原文依次（在本節出現的次序）為：κατεργάζομαι＝「做△」；πράσσω＝「做☆」；ποιέω ＝「做◇」。依次參：《腓》273；《腓》456 註 147；《帖後》304-7。

12 Denney 641*b*.

13 C. Maurer, *TDNT* 6.636-37.「朝向完成」英文原作 'orientated to fulfilment'.

不願意的惡；另一方面，「做△」和「做◇」在本段出現時，都有行動之有效性、完成所作的意思。[14]（五）「做◇」是簡單的「作」，並無特別重點；「做☆」是慣性的「作」、「常做」；「做△」則強調結果，「產生」、「作成」。[15]

這種種的區分都值得置疑，因為：（1）「做☆」在本段同時用來指我所願意的（15b）和所不願意的惡（19b），就如「做◇」同時用來指我所恨惡的（15c）、所不願意的（16a、20a），和所願意的善（19a、21a）。[16]（2）此外，將「做☆」解為並非朝向完成的做並不符合文理：「我所願意的，我並不做」（15b）的意思變成「我所願意的，我並不做——並不以『並非朝向完成的做』來做」，而「我所不願意的惡，我倒去做」（19b）亦變成「我所不願意的惡，我倒去做——以『並非朝向完成的做』來做」。（3）保羅書信其他地方亦提供證據，表示「做☆」和「做△」（林前五2～3），「做☆」和「做◇」（羅一32，二3，十三4；帖前四10、11）在意思上並無重要的分別。[17] 因此，「做△」、「做☆」，和「做◇」這三個動詞在本節較可能只是一種辭令式的變化，在意思上並無分別，儘管「做△」可能比另外二字稍強。[18]

「願意」一詞的原文[19] 主要有兩種解釋：（一）如在古典希臘

---

14 Cranfield 1.358（〔上〕505）。

15 Espy, 'Conscience' 185 n.62. Cf. RV: 'I do not practise; . . . I do'; similarly NKJV.

16 參七18註釋註9，七19註釋註2。Porter（'Paul' 580）指出，七15～16以 τοῦτο πράσσω 和 τοῦτο ποιῶ 為同義詞，這是稱為 synonymia 的修辭伎倆（即是以同義的詞語重複一個思想：Rowe, 'Style' 133）。

17 第三點見 Moo I 483-84, Moo III 455 n.40. 穆爾還認為「做△」和「做◇」在腓二12、14意思相同；但 κατεργάζομαι 在腓二12較可能有「達成」之意（參《腓》273）。

18 Cf. Kuss 453; Michel 231; Käsemann 202; H. Braun, *TDNT* 6.478; LN 42 n.2; Winger, *Law* 174 with n. 82. McKay § 4.2.2 認為15b的動詞是「無時間性之現在時態」（'timeless present'），所描述的是「有時」（'from time to time'）出現的情形。參較七14b註釋最後三段。

19 θέλω, 在保羅書信出現共61次；詳參《帖後》342-45。

文的用法，這字非指自由意志刻意的決定，而是指最低級的意志，即僅是出於自然感性上之本能的一種傾向（參：林前七 7）；[20]（二）這詞是指有目的、有決心的「要」（參：腓二 13「立志」）。[21] 後者較符合文理，因為我的痛苦呼喊「我真是苦啊！」（24 節）表示，我的掙扎不僅為行事與傾向不符，而是「立志為善由得我，只是行出來由不得我」（18 節），即是雖然決心行所知的善，卻仍行出所惡之惡。本節下半原文「不」字的位置提示這樣的意思：「不是『我立志做的，我就做』；[22]乃是『我所恨惡的，我就去做』。」換句話說，我所做的，並不是我立志做的，反而是我所恨惡的。「我所願意的」在第十九節被進一步解釋為「我所願意的善」，「我所恨惡的」進一步解釋為「我所不願意的惡」；文理清楚提示，「我所願意的善」就是遵行「良善」的律法（12、13、16 節）的誡命；相對之下，「我所不願意的惡」就是行出律法所禁止的事來（文理提示「各種貪慾」，8 節）。[23]這就有力地提示，這裏（及下文）所描述的是我——保羅作為以色列的成員代表著以色列，尤其是虔敬、努力遵守律法的猶太人——在律法下的掙扎。

類似本節下半和第十九節的話，古代希羅文獻中有不少例子，[24]如拉丁詩人何拉丟的「我追求那些曾傷害我的事物；我避開那些我相信會使我得益之事」，及羅馬詩人俄維丟的「我看見並認可那較好的道路，卻依循那較壞的。」[25] 在用詞上更接近本節的是希臘斯

---

20 Fitzmyer II 474 ('velleity'). 作者如此區別 θέλω 和 βούλομαι.

21 Cf. BAGD 355 (s.v. 2); Moo III 457 n.45; G. Schrenk, *TDNT* 3.50. Schlier 230 則認為，由於「願意」與「恨惡」相對，前者的意思近乎「喜愛」。

22 <u>οὐ</u> . . . ὃ θέλω τοῦτο πράσσω = 'Not "what I will to do (NKJV), this I do".' 即 οὐ 是否定隨後整句的（cf. Morris 293）。留意原文的字次是 <u>οὐ</u> . . . ὃ θέλω（參 19a），不是 ὃ <u>οὐ</u> θέλω（20a, 參 16a、19b）。參七 16 註釋註 2 所屬正文。

23 Cf. Michel 246; Westerholm, 'Foundation' 247 n.16. 亦參七 19 註釋註 3 所屬正文。

24 詳參：Theissen, *Psychological* 211-21; Stower 260-63.

多亞派哲學家伊比德圖的話，他說作賊的「不是在做他所想做的，而是在做他所不想做的」。[26] 不過，這些希羅作者所說的都不是保羅在本節所說的；保羅所論的善與惡，不是一般的道德標準，而是以摩西律法所啟示的、神的標準為尺度的。[27] 另一方面，這些作者跟保羅一同見證一件鐵一般的事實：知道並認可甚至立志行善，仍然不足以克勝人行惡的習性。[28]

七16　「若我所做的，是我所不願意的，我就應承律法是善的。」

本節是所謂的「第一級條件句子」，它為了論證的緣故，假定「若」句所說的是事實。[1] 發端子句（16a）重複了上一節第二句的思想，但改變了它的形式：該句說「不是『我立志做的，我就做』」，意即「我所做的，不是我立志做的」，本句說「我所做的，是我所不願意的」；二者的分別在於「不」字在原文的位置不同。[2] 動詞「願意」在本段出現的幾次應有一致的意思，因此，既然它在上一節的意思很可能是「立志」而非僅為「願意」，它在本句也應解為「立志」，全句的意思即是「若我所做的是我沒有立志做

25　Horace, *Epistles* 1.8.11, and Ovid, *Metamorphoses* 7:21, cited in, e.g., Bruce 145. 俄維丟的話亦引於 Cranfield 1.359（〔上〕506;「就像……一樣」是 'As illustrations of . . .' 之誤譯）。

26　Epictetus, *Discourses* 2.26.4 (ὃ θέλει οὐ ποιεῖ καὶ ὃ μὴ θέλει ποιεῖ), cited in Theissen, *Psychological* 216, and in Cranfield 1.359 n.3（〔上〕506 註 365;「Arrian……在」是 'in Arrian's' 之誤譯）。

27　Cf. Barrett 138; Bruce 146. Huggins（'Rom 7:15' 153）亦指出，這些人們說是和本節平行的文字，其實在觀念上並非相等的；cf. Meyer, 'Romans 7' 76 with 83 n.45. 因此，Stowers 280 認為保羅引用了（cf. Stowers, 'Romans 7.7-25' 198）有關「分裂的人格」（'the fragmented personality'）的希臘傳統，這見解值得置疑。

28　Cf. Moo III 457 n.46. Wright（'Romans' 199）認為，本句（19b-c）是一種辭令式的誇示（'a rhetorical flourish'），保羅要藉此告訴讀者，那些活在律法之下的人至高的成就，正是他們可媲美——那些不明白自己所作所為的異教道德學家。

1　Cf. Wallace 694.

2　參七15 註釋註 22。

的」。[3]這就是說，我並沒有立志行惡，卻仍然做出自己所恨惡的事來（15c）。歸結子句（16b）則表達由此而得的結論：「我就同意律法是好的」（呂譯）。[4]這是一種濃縮的說法，圓滿的意思是「我同意律法，（因而見證）律法是善的」。[5]這話假定了，我所立志要做的，就是律法所要求的。[6]

七17 「既是這樣，就不是我做的，乃是住在我裏頭的罪做的。」

「既是這樣」表達一種邏輯推理的結論，意即「既然事實乃如第十五、十六節所述」；[1]「就不是我做的」原文作「不再是我作出來的」（呂譯），其中的「再」字也是邏輯性而非時間性的。[2]第一個「做」字原文有受詞「它」字（思高「那事」），指上文所說「我所不願意的」（16a），即是「我所恨惡的」（15c）。「不是我做的，乃是……罪做的」是「辯證式否定」的一個例子，即是這兩句話要在二者的對比之事實底下去理解：緊接著的上文曾明言是我去做所恨惡和所不願意的（15c、16a），保羅不會立即對此斷言否定；因此，本節的「不是」應視為辯證式的否定，意即「與其說是

---

3 英文新欽定本甚至譯為「若我所做的是我立志不去做的」。I.e., εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ = 'If, then, I do what I will not to do' (NKJV).

4 σύμφημι 在希臘文聖經出現僅此一次。

5 BAGD 780 (s.v.); Morris 292; Winger, *Law* 177. 活泉 119 謂「受詞〔τῷ νόμῳ〕是相關的憑藉格，直譯如：『我和律法一同說』」（參七 22 註釋註 5）；但「相關的憑藉格」（instrumental of association）現今通常稱為「相關的間接受格」（dative of association）。兩個不同的稱謂依次反映了八格之說（即認為新約希臘文的名詞有八種格；see, e.g., DM §82, esp. the chart）和五格之說（see, e.g., BDF vi; Moule 30-47）。Wallace 160 指出，在以 σύν 為字首的動詞之後的間接受格，不一定就表示「相關」；這種「非相關」的間接受格多數是「不具人格」的（例如：七 22，八 26，十二 2）。

6 Moo I 484, Moo III 457.

1 I.e., νυνὶ δέ = 'logical and deductive' (Schlier 231). Cf. NEB: 'as things are'.

2 Cf. Lightfoot 303-4; Kümmel 60; Kuss 454; Cranfield 1.360（〔上〕508）。*Pace* Morris 294: 作者認為 οὐκέτι 暗示，從前是保羅作的。

我做的，不如說是罪做的，這樣更與事實相符」。保羅的用意不是要確定**我**是無罪的，可免受責，而是要指出**我**的苦況更深一層的原因：「住在我裏頭的罪」。[3] 這裏的描寫比起前三節（14～16 節）更進一步：在前三節，同一個**我**是立志和行事的主詞，雖然此二者是彼此相違的；在本節，「做」字的主詞是有別於**我**的罪，而且罪不再僅為奴役**我**的一種力量（14c），更是從**我**裏面奴役**我**，[4] **我**陷於被這「住在我裏面的罪」（新譯）完全奴役的景況之中。[5]

七 18　「我也知道在我裏頭，就是我肉體之中，沒有良善。因爲，立志爲善由得我，只是行出來由不得我。」

第十八至二十節實質上重複了第十四至十七節所說的，這六節由兩項平行的陳述組成，[1] 如下圖所示：

14b：我是屬乎肉體的， 是已經賣給罪了。	18a：在我裏頭，就是我肉體之中， 沒有良善。
15a：因為我所做的， 我自己不明白；	18b：因為，立志為善由得我， 只是行出來由不得我。

3　Cf. Du Toit, 'Contrasts' 179, 184-85.「辯證式否定」英文原作 'dialectical negation'. 作者指出本節與林前十五 10（辯證式否定的另一例子）在結構上的相似十分顯著。Moo III 458 n.49 指出，「住在我裏頭的罪」這觀念與拉比所說人皆有之的「惡慾」（יֵצֶר הָרָע）相似；不過，拉比認為人可藉律法或「善慾」（יֵצֶר הַטּוֹב）的力量由此「惡慾」的控制之下釋放出來（cf. Davies, *Paul* 22, 25），保羅卻聲言只有藉著神在基督裏的恩典才可以。

4　Cf. Kümmel 60; Bornkamm, *Experience* 97-98; O. Michel, *TDNT* 5.135（罪在此不是以過路客，而是以家主的姿態出現）；Kuss 454（**我**以「傀儡，罪的權勢之玩物」的姿態出現）。

5　Duff（'Apocalyptic' 283）指出，雖然我們不是並無本身意志的傀儡，我們的「己」的行事卻總是與己之外的一種勢力有關，如在本節（「在我裏頭的罪」），又如在林前十五 10（「神的恩典與我同在」）。

1　Cf. Garlington, 'Romans 7:14-25' 211; Louw 2.86 with Louw 1§16; 李保羅 201。Byrne 226 認為 14～23 節三度描寫我的窘境（14～17、18～20、21～23 節）；但 21～23 節較宜視為 14～20 節的總結和撮要（參七 21 註釋首段圖表）。Theissen（*Psychological* 187）則認為七 15～23 是由兩組平行

15b-c： 我所願意的，我並不做； 我所恨惡的，我倒去做。	19 節：故此， 我所願意的善，我反不做； 我所不願意的惡，我倒去做。
16～17 節：若我所做的，是我所不願意的，我就應承律法是善的。既是這樣，就不是我做的，乃是住在我裏頭的罪做的。	20 節：若我去做所不願意做的， 就不是我做的， 乃是住在我裏頭的罪做的。

這兩組經文都以同樣的方式開始、繼續，和結束：每組開始時**我**都坦承自己內在的罪（14b、18a）；每組繼而生動地描寫隨之而來的交戰（15 節、18b～19 節）；最後，每組以幾乎相同的話指出，**我**在律法下的失敗是由住在**我**裏面的罪引致的（16～17 節、20 節）。[2]

（一）巴列特對此現象解釋如下：可能保羅在口授了第十五至十七節後，覺得可以改進，於是再口授第十八至二十節；但速記員已將第十五至十七節寫下，沒有把它刪去。[3] 此說純屬臆測。（二）另一些釋經者則認為兩組經文是有分別的，例如：「在十四至十七節中，重點似乎較多在他〔保羅〕的行動；在十八至二十節則重點較多在他的意志」；「第一段是較原則性的講法（7：14『我們知道』），第二段則較個人（7：18『我知道』）。」[4] 這些區別都欠

的陳述組成；n.11 指出，關於羅七 14～24 的結構，釋經者並無一致的意見。

2 Stott 211-12.

3 Barrett 138-39.

4 二引句依次見：鮑 1.236；李保羅 207。後者忽視了一點：「我們知道」的受詞只是「律法是屬乎靈的」這一句（14a），而這句在第二組經文並無平行的話。在第一引句中，前一句是正確的：指意志的 θέλω 一字只出現二次（15b、16a），指行動的字則出現五次（15a、17a〔κατεργάζομαι〕；15b〔πράσσω〕；15c、16a〔ποιέω〕）。第二句則值得商榷：雖然 θέλω 在 18～20 節出現四次（18b、19a、b、20a），但指行動的字仍比 θέλω 多出一次（18c、20b〔κατεργάζομαι〕；19a、20a〔ποιέω〕；19b〔πράσσω〕）。

說服力。（三）莫理斯的解釋是，前一組說，保羅無法停止做他所不認可的事，後一組則說，他無法把他所認可的事行出來。[5] 這話的前半部分是正確的，[6] 但後半部分似乎有欠準確：保羅固然兩次說**我**無法或沒有行出**我**所立志要做的善（18c、19a），但是他也兩次重申我所做的是我所沒有立志做的（19b、20a）。而且第二組經文也像第一組一樣，結束時把重點放在**我**所作的惡上，指出那其實是在**我**裏面的罪做的（17a、20b）。（四）又有釋經者認為，兩組經文的主要分別，在於後一組沒有明確地提到律法（參較 16b），這提示保羅的視野較前一組擴闊了；保羅在第二組經文重複他在第一組的論證，部分原因可能就是為要指出，即使不把焦點放在律法上，罪原先藉著誡命攻擊人（7～13 節）所產生的情況，在屬於舊紀元的人身上，仍是生效的。[7] 可是，雖然第二組經文沒有明白的提到律法，但其中（原文）所用的兩個「善」字，正是上文提到律法時所用的那兩個字；[8] 這提示第二組的「善」（和「惡」）仍是由律法界定的。事實上，（五）兩組經文的主要分別，似乎正是在於第二組把第一組較不明確的「我所願意的」（15b）和「我所不願意的」（16a）（=「我所恨惡的」〔15c〕）明確化，在「律法是善的」（16b）這前提下，進一步描寫為「我所願意的善」（19a，參 18b～c）和「我所不願意的惡」（19b）。[9]

5　Morris 293.

6　我所做的不是我立志做的（15a: οὐ ὃ θέλω），而是我所恨惡（15c）、所沒有立志做的（16a）。

7　依次見：Byrne 228; Dunn 1.408. 後者在上文（407）提出了另一個原因：保羅重複他的信息，因他曉得他多數的「讀者」只會聽見他的信被念出來，而他很想確保他們明白他的要點。

8　參較：18c（τὸ καλόν）、19a（ἀγαθόν）；16b（καλός）、12b（ἀγαθή）、13a（τὸ ἀγαθόν）。關於此二字（ἀγαθός, καλός），參《羅》1.351-52 註 4。

9　留意下列的平行：

（1）οὐ . . . ὃ θέλω　　τοῦτο πράσσω（15b）

οὐ . . . ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν（19a）

「我也知道」（18a）原文作「因為我知道」；「因為」表示，本節提出理由支持上一節。但本節並不支持上一節本身（「罪不在我，而在罪〔17 節〕，因我知道在我裏面沒有良善〔18a〕」這講法是不合乎邏輯的），而是支持上一節的含義，即我的己是無力行善的。[10]「在我裏面……沒有良善」原文作「善不住在我裏面」（參呂譯），[11] 與「那住在我裏面的罪」（17 節，呂譯）構成對比。穆爾將「善」解為「行善的意志或能力」的縮寫，[12] 可是下文明說，「立志為善由得我，只是行出來由不得我」（18b～c），意即「我有行善的志願〔呂譯〕，卻沒有行善的能力」（參現中）；因此，文理提示「善不住在我裏面」只是指我沒有行善的能力，我無法把意志化為實際的行動。[13]

（2）ὃ οὐ θέλω　　　<u>τοῦτο</u> ποιῶ（16a）= ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ（15c）

ὃ οὐ θέλω <u>κακὸν</u>　　<u>τοῦτο</u> πράσσω（19b）

ὃ οὐ θέλω　　　<u>τοῦτο</u> ποιῶ（20a）

這就是說，除了 19 節加進「善」、「惡」二字之外，兩組經文用了幾乎完全相同的表達法，這事實不利於 Espy（'Conscience' 172-73）所作的區別：兩組經文描寫兩個相關但是不同的狀況：這人是「屬乎肉體」（14b）的，因他並不做某些事（15～17 節）；他是「賣給罪了」，因他沒有能力做某些事。參七 19 註釋註 2。

10 Cranfield 1.360 with n.5（〔上〕508 連註 370）。Burdick（'Οἶδα and Γινώσκω' 349-50, cf. 355）認為，οἶδα 在此有 γινώσκω 在古典用法的意思（獲得知識），因為保羅隨即解釋（18b）他是如何知道在他肉體中沒有良善（他立志行善，但無法實在的行善）。可是，οἶδα 大可以保持其古典用法的意思（擁有知識），而 18b 仍然可視為引致此知識的事實。

11 οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ . . . ἀγαθόν = 'good does not live in me' (TEV). 長久以來，原文此句都被譯成 'nothing good dwells in/within me' (NAS / RSV, NRSV; cf. KJV, NIV, NKJV). Keck（'Justification' 202 n.4）質疑這種譯法：保羅要回答的問題不是：有多少善住在我裏面？而是：善有沒有住在我裏面？他又說，這種持久的誤譯帶來重大的後果（'Rom 8:1-4' 56 n.19），但他沒有說明這些後果是甚麼。

12 Moo I 485, Moo III 458 n.51. Cf. Moo I 486, Moo III 459: 'the will to do the good'.

13 Cf. Stott 211. Winger（*Law* 180, cf. n.112, 181 n.118, 193）則把「良善」解為良善的律法，以及律法所要求的善。

「在我裏面」被解釋為「就是在我肉體之中」（新譯）。這話引起兩個彼此相關的問題：「就是」的功用是甚麼？「肉體」是指甚麼？關於第二個問題，穆爾認為「肉體」在這裏是指物質的身體；他認為在第二十五節「肉體」與「內心」構成對比，又在第二十三節那「另〔外的〕律」，即「犯罪的律」是在「肢體中」的，這兩點都支持他的解釋。[14] 可是，既然「善」是指行善的能力，若「肉體」是指物質的身體，則「善不住在我肉體之中」的意思便是「行善的能力不住在我物質的身體內」，這個講法不很自然，並且似乎暗示這能力住在我的另一部分，後者不大可能是保羅的意思；因此，「肉體」較宜按其典型的倫理性意義解為「人作為肉體」，人作為肉體就是在墮落狀況中的整個人，離開了神的恩典和幫助，自行設法，自得其樂。[15] 按這種理解，「就是」的功用（上述第一個問題）不是把「在我裏面」修正為「在我肉體之中」，[16] 也不是將「在我裏面」限制為「在我肉體之中」，[17] 而是解釋我是甚麼：[18] 我就是肉體，在作為肉體的我的裏面，並沒有將行善的意志化為行

14 Moo I 486, Moo III 459. Sanders（'Paul' 122-23）認為「肉體」在此等於「人皮」（'human skin'〔參七14b 註釋註 3〕），這裏顯示「個人二元論」（'individual' dualism [122], over against 'cosmic' dualism [121-22]），即每個人是由兩部分組成：身體（σῶμα）與靈魂（ψυχή），或身與心（νοῦς）。不過，作者同時指出，雖然保羅有時覺得二元論有用，但他的神學並不是深深地二元式的。參七 14b 註釋註 2。

15 參七 5 註釋首段末。Cf. Robinson 90: '*Sarx* (flesh) equals man as *sarx* . . . . Man *qua sarx* is man viewed in his difference and distance from God, man left to his own weakness and mortality.' Cf. also Calvin 151; Nygren 53; Käsemann 204-5; Cranfield 1.361（〔上〕509）。

16 As in Fitzmyer II 248: 作者認為 τοῦτ' ἔστιν 在本節的功用就如在一 12 一樣。

17 As in SH 182; Kümmel 60-61; Schlatter 244; Seifrid, *Justification* 232 n.210; 李常受 2.201（cf. Witness 535）：「第七章裏的『肉體』是指我們有罪、邪惡的那個部分，讓罪內住的那個部分。」

18 Cf. Schlier 232; Winger, *Law* 181. 後者（with n.117）指出，τοῦτ' ἔστιν 是保羅用來引介對聖經之解釋的典型用詞：參九 8，十 6、7、8。在新約他處，這詞總是用來引介一項解釋的：太二十七 46；可七 2；徒一 19，十九 4；門 12；來二 14，七 5，九 11，十 20，十一 16，十三 15；彼前三 20。

動的能力。

第十八節下半也是以「因為」一詞開始，其內容解釋了為甚麼**我**知道上半節所說的事實；也可以說，下半節以具體的事例來說明，因而支持上半節籠統的陳述。「立志為善由得我」不宜減弱為「我有行善的願望」（現中），[19] 因為單有行善的願望當然不能使願望成為事實；保羅的意思顯然是，儘管**我**立志行善，[20]「行出來卻由不得我」（新譯）。[21] 一些釋經者認為，這裏（和 21 節）的「善」是指律法整體所要求的德性上之完全；[22] 不過，文理提示「善」和「惡」都是「行」字的受詞，[23] 因此，「善」較自然地是指律法和誡命的要求。

七 19 **「故此，我所願意的善，我反不做；我所不願意的惡，我倒去做。」**

「故此」原文作「因為」（呂譯）；就如第十八節下半是解釋上半節的，本節是解釋第十八節下半的：「立志行善由得我，行出來卻由不得我」（18b～c）這話，從本節所述的情況獲得說明。這情況就是：「不是『我立志做的善，我就做』，乃是『我沒有立志行的惡，我就去行』」（自譯）。這就是說，**我**立志行善，卻沒有實在的行善；我沒有立志行惡，卻實在的行惡。[1] 本節重複了第十五

19 Cf. NIV, TEV, NAS; Denney 642*a*. Correctly, Murray 1.262.

20 τὸ . . . θέλειν παράκειταί μοι = 'to will is present with me' (RV, NKJV). παράκειμαι 在希臘文聖經只出現兩次（本節、21 節），其意思是「準備好，可供（某人）使用」（F. Büchsel, *TDNT* 3.656）。中性的冠詞＋不限定動詞＝名詞（cf. Wallace 234-35）這種結構，說明了不限定動詞可作名詞用（ibid. 601）。

21 Morris 293 n.102 指出，'Accented οὔ is the firm negative "No", and not simply "not".' 句子這樣突然結束，促使抄者補充一些字（Metzger 514）；那些異文並不影響經文的意思。

22 Seifrid, *Justification* 239 n.236; followed by Thielmann, *Paul* 297 n.22.

23 參七 15 註釋第三段第（1）點。

1 Cf. Morris 293-94.

節第二句和第十六節首句，只是明白地道出那兩句所沒有明說的：**我**立志做的是「善」，**我**沒有立志做的是「惡」。[2] 如上文指出的，文理清楚提示，「我立志要行的善」就是遵行「良善」的律法（12、13、16 節）的要求；相對之下，「我沒有立志行的惡」就是行出律法所禁止的事來（文理提示「各種貪慾」，8 節）。[3]

七 20 「若我去做所不願意做的，就不是我做的，乃是住在我裏頭的罪做的。」

本節以幾乎完全相同的字眼將第十六節上半和第十七節合併起來，[1] 強調了**我**是完全受制於住在**我**裏面的罪。[2]

b 律法無能爲力（七 21～25）

21 我覺得有個律，就是我願意為善的時候，便有惡與我同在。

22 因為按著我裏面的意思，我是喜歡神的律；

23 但我覺得肢體中另有個律和我心中的律交戰，把我擄去，叫我附從那肢體中犯罪的律。

---

2 這在原文尤其清楚。比較：

οὐ γὰρ ὃ θέλω τοῦτο <u>πράσσω</u> (15b), εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω τοῦτο <u>ποιῶ</u> (16a)

οὐ γὰρ ὃ θέλω <u>ποιῶ</u> *ἀγαθόν* (19a), ἀλλὰ ὃ οὐ θέλω *κακὸν* τοῦτο <u>πράσσω</u> (19b).

此平行狀態亦清楚顯示，πράσσω 和 ποιέω 在本段是同義的（參七 15 註釋第三段第〔1〕點）。亦參七 18 註釋註 9。

3 參七 15 註釋註 23 所屬正文。Cf. also E. Schweizer, *TDNT* 7.134. Laato（*Paul* 126）認為這裏「過度消極的語調」是由於**我**無法出自純潔的動機來實行神的誡命（若能實行的話）；由神經性的挫敗感而來的精神受創和抑鬱（'depressive trauma from neurotic frustration'）在**我**的裏面加增，甚至成功地抗拒了潛在的性慾也不能使焦慮減少。此解釋從本節簡單的陳述看出太多的心理現象來。

1 只是可能加上了 ἐγώ 一字（參較 16a），並從 17a 省掉 νυνὶ δέ 二字。

2 Nickelsburg（'Incarnation' 352）認為，「住」字（οἰκέω）在八 9、11 是用來指神和基督的靈此一事實，表示在第七章裏（參 17、18、20、23 節），罪是扮演著邪靈的角色。Porter（'Paul' 582）指出，七 18～20 是用了稱為 epimone 的辭令式伎倆，重複地提到保羅雖然有心、卻無力行善。按 Rowe（'Style' 144）所給的定義，epimone 是指一個思想被重複申述，或是用同樣的字詞但以改變的聲調說出，或是以同義詞表達，雖然基本的意思不變，卻加添了一些細微的差異。

24　我真是苦啊！誰能救我脫離這取死的身體呢？

25　感謝神！靠著我們的主耶穌基督就能脫離了。這樣看來，我以內心順服神的律，我肉體卻順服罪的律了。

七 21　「我覺得有個律，就是我願意為善的時候，便有惡與我同在。」

原文開首有「因此／所以」（新譯／思高）一詞（= 五 18「如此說來」），表示本節是根據上文（14～20 節）而得的邏輯結論。本節的基本陳述，由隨後兩節加上註釋：第二十二節解釋「我願意為善」，第二十三節解釋「有惡與我同在」；而二十一至二十三這三節，總括了第十四至二十節的內容，[1] 如下表所示：

21 節：我願意為善的時候，	15b：不是「我立志做的，我便做」
	18b：立志為善由得我
	19a：不是「我立志做的善，我便做」
21 節：便有惡與我同在。	14b：我是……已經賣給罪了
	15c：乃是「我所恨惡的，我去做」
	16a：我沒有立志做的，我去做
	18a：在我裏頭……沒有良善
	18c：只是行出來由不得我
	19b：乃是「我沒有立志行的惡，我去行」
	20a：我沒有立志做的，我去做

1　Louw 2.86 (with Louw 1§16). 參七 22 註釋註 1 所屬正文。ἄρα 在新約常在首位出現（例如：十 17），尤其是在 ἄρα οὖν 此組合中（五 18，七 3、25，八 12，九 16、18，十四 12、19），在本節（及八 1）則在另一個字之後（如在古典希臘文）。Cf. BDF §451(2); Porter 206. 亦參五 18 註釋註 1。

22 節：按著我裏面的意思，我是喜歡神的律。	14a：律法是屬乎靈的 16b：我就同意（呂譯）律法是善的
23 節：我覺得肢體中另有個律和我心中的律交戰，把我擄去，叫我附從那肢體中犯罪的律。	17、20b：就不是我做的，乃是那住在我裏頭的罪做的。

「我覺得」原文作「我發現／發覺」（思高／現中）；這動詞曾在第十節以被動語態的形式出現，所表達的是一種關於**我**的客觀情況，[2] 這裏的主動語態則表達**我**的主觀經歷。

「律」字原文就是在上文被描寫為「聖潔」、「屬乎靈」、「善」的「律法」（12、14、16 節）一詞。如在三章二十七節一樣，這詞在本節（和 23 節）主要有兩種解釋：一是指摩西的律法，二是指一種「法則」（現中）、「規律」（思高）或「定律」（當代）。對**第一種解釋**有利的一點是，至少從第四節開始，這詞的原文在本章上文便全是指摩西的律法。巴列特就認為，在這一大段有關摩西律法的深入討論的過程中，保羅不大可能會突然用這字來指與律法完全不同的一樣東西。[3] 鄧雅各提出四個理由來支持這種解釋：（1）本節清楚地綜合和總結了上文的一些主要元素；由於第七至二十五節的重點之一是維護律法，「律」字（原文有冠詞）最明顯的意思是指「那（猶太人的）律法」。（2）「我發覺」以不同的形式重複第十節所說的話，該節論及，律法的目的沒有達到。（3）本節的最後兩句扼要地表達了第十八節下半至十九節的內容，「善」和「惡」相對，這種思路要求本節所提到的也是第十六節所

2　參七 10 註釋註 2 及所屬正文。

3　Barrett 140.

稱為「善」的律法。（4）在緊接著本節的下文（22～23、25 節，八2），保羅把焦點放在律法的雙面性上面：律法作為罪所使用的工具，以及律法作為神顯明其意旨的方法。律法的這種雙面性和**我**的雙面性相配：作為神的律法，它加強**我**行善的欲望——立志行善的**我**就是受教於神的律的**我**；作為罪的工具，它促使**我**行惡——**我**作為肉體是在罪的控制之下，被罪所利用的律法擄去。[4]這第一種解釋將原文為直接受格的「律法」一詞視為有副詞的作用，意即：「關於律法，就律法而論，我有以下的發現⋯⋯。」[5]

（二）另一方面，**第二種解釋**有下列理由支持：（1）「律」字原文為直接受格，並且緊隨動詞「我發覺」之後，因此最自然的做法是把它視為動詞的直接受詞，其內容則由「就是」引介出來。[6]這樣，「律」字不可能是指摩西的律法。（2）第二十三節的「另〔一〕個律」也是動詞（「看出」〔呂譯〕）的直接受詞，絕不可能視為作副詞用；這就提示第二十一節的「律」應視為直接受詞，不是副詞。（3）第二十三節明說「另有個律」（有別於 22 節的「神的律」），這提示第二十一節的「律」不一定要解為摩西的律

4 Cf. Dunn 1.392, 377; Dunn, 'Romans' 468.

5 I.e., τὸν νόμον = accusative of respect (Martin, *Paul* 28) or reference (Snodgrass, 'Spheres' 105). Achtemeier（'Romans' 532）稱之為 'adjectival accusative of reference', 但是他的譯法（'it [the discovery] is made with respect to the torah'）顯示，*adverbial* accusative of reference 才是正確的稱謂（'with respect to the torah' 是形容動詞 'is made' 的）。Gordon（Review 198）透露，當他發現 Wright（*Climax* 199, cf. 140, 206ff.）將七 21～23 的 νόμος 一致解為摩西的律法時，他「高興到無法言喻」。將 τὸν νόμον 解為舊約律法的其他例子，見 Cranfield 1.362 n.1（〔上〕510 註376）。Byrne 231-32, 228, 235 也是將 τὸν νόμον 視為用作副詞，但同時把 νόμος 解為籠統性的「法律」（不是特指摩西律法，也不是「定律」或「法則」之意），泛指任何要操縱行為的制度或因素。

6 Cf. Winger, *Law* 81 with n.74, 159 n.2, 160 n.6, 183. Wedderburn（'Commentaries on Romans' 376）承認 τὸν νόμον 像 ὅτι 子句一樣是 εὑρίσκω 的直接受詞，但是他仍然意譯為「我對律法的經歷是這樣⋯⋯」。

法。（4）保羅在第二十二節稱摩西的律法為「神的律〔法〕」，如此加上「神的」來形容「律」字，表示此律有別於另一律。（5）基於本節的「律」是指摩西律法而得的種種解釋，都流於牽強。[7] 因此，「律」字在本節較宜解為「定律」或「法則」。[8] 鄧雅各提出兩點理由反對這種解釋：[9] 第一，這字在新約沒有這種用法。可是，若文理支持這個意思，我們倒應說保羅有這種用法。[10] 第二，「律」字應無冠詞，或應有「這」字。但原文用冠詞，可能是因保羅隨即以「就是」子句解釋此律是甚麼；即是當保羅寫下（或口授）「律」字時，他已是想到一特定的律，因此可用冠詞，其意思等於「我發現這條規律」（思高）。[11]

兩種解釋比較之下，筆者認為支持第二解釋的理由顯然勝於第一解釋。[12] 我所發現的定律是甚麼呢？按多數中英譯本的譯法，這定律「就是當我願意為善的時候，總有邪惡依附著我」（思高），

7　以上的理由見：Cranfield 1.361-62（〔上〕510）；Moo I 487-88, Moo III 460 n.62; Seifrid, *Justification* 240 n.241.

8　I.e., 'rule' (Räisänen, *Jesus* 63; Moo I 488, Moo III 460 n.62) or 'principle' (NEB, NAS; BAGD 543 [s.v. νόμος, 2]; Luedemann, 'Paul' 178; Strickland, 'Inauguration' 247), 'rule' or 'norm' (Kümmel 61). Winger（*Law* 184）認為 νόμος 在這裏的主要觀念是「控制」（'control'）。Heil（*Hope* 47-48 n.31）也是解為「定律」或「規律」，但認為所指的仍是摩西的律法。

9　Dunn 1.392-93.

10　Snodgrass（'Spheres' 105）謂 Wilckens 2.89 指出，νόμος = 法則這用法並不見於古典或希臘化運動時期的希臘文獻。但此論點已被 Räisänen 駁倒；參《羅》1.549 註 7 結尾。Cf. also Räisänen, Jesus 88.

11　Cranfield 1.362（〔上〕511）則認為 τὸν νόμον 預先指 23 節所說的那「另〔一〕個律」（活泉 129 同）。

12　第一種解釋將原文為直接受格的 τὸν νόμον 一詞視為有副詞的作用，這做法尤其值得置疑。Wallace 203 指出，accusative of respect or (general) reference（見上面註 5）這種用法在新約是夠罕見的，以致我們應視之為「最後憑藉」（'a last resort'），即是唯有當有關的字詞不能另作任何解釋時，才引用此類別。若直接受格的字可自然地解為另一類別（例如：直接受詞〔如在本節〕），則稱之為 accusative of respect/reference 徒然引起問題（ibid. 204 n.93）。

（16 節）和喜歡神的律法（本節）並不反映基督徒的經歷（參較八 4），而是相當於保羅從前（參：加一 14；腓三 6）以及其他不信主的猶太人（參：徒二十一20，二十二3）對律法的熱心（亦參：羅十 2：「我可以證明他們〔以色列人〕向神有熱心」）。本段經文顯示，同意並喜歡神的律法並不排除違犯律法（「行惡」）；這就像熱中於律法的猶太人一面違犯律法（二 21～24），一面卻仍然受教於律法（二 18）、倚靠律法（二 17）、認可律法所教導那些真正要緊的事（二 18）、將律法教導別人，並且拿神來誇口（二 17～20）——這種描述正好與本段所說的同意並喜歡神的律法相配。[8] 當然，許多猶太人只是口裏尊崇律法（參較：太十五 7～9；可七 6～7），這等猶太人肯定不能說是「按裏面的人喜歡神的律法」；但是保羅在本段以之為討論對象的，是一個「虔敬」的猶太人，就是一個嚴肅地面對自己的宗教信仰，努力履行自己的宗教責任的猶太人——像他自己從前那樣。保羅拿非基督徒世界中最優越者為例，藉此顯露在基督以外，只能靠賴自己的行為作為得救之途的人那種完全無助的光景。[9]

「按著我裏面的意思」原文作「按著我裏面的人」（新譯）。[10]「裏面的人」有解為「我們藉重生由聖靈所領受的新而聖潔的性情」，或是六章六節所暗示的「新人」，即是「漸漸更新，正如造他主的形象」的「新人」（西三 10；弗四 24），或所指的就是其內心被神的靈啟發的人。[11] 按此理解，本段的我便是已重生的人，即

8 Gundry, 'Romans 7:7-25' 235. Wright（'Romans 8.1-11'）指出，我的「內心」同意律法（16 節），甚至「喜歡」律法（22 節），不能算為完全的「順服」，因為「肉體」仍然「不服神的律法」（八 7）；該節是羅七的撮要。

9 Moo I 489, Moo III 461.

10 κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον.

11 依次見：（1）魏司道 124（引句出處）；（2）Barrett 141; J. K. Chamblin, *DPL* 773*a*; Kim, *Origin* 323-24; 當代（「我裏面的新生命」）；（3）Bruce 146;（4）Morris 295; Cranfield 1.363（〔上〕

是基督徒。這詞的原文在保羅書信另外出現兩次，兩次都是指基督徒（林後四 16；弗三 16），這事實似乎支持上述的解釋。[12] 可是，如穆爾所指出的，雖然此詞在該二節確是指基督徒，但這不等於說此詞本身所指的是唯獨基督徒才有的東西。在哥林多後書該節，「內在的人」與「外在的人」（思高）相對；「外在的人」是「漸漸朽壞」的（新譯），所指的是人外在的、軟弱和必死的軀體（和合「外體」；參 11 節）；相應地，「內在的人」就是肉眼所不能見的、人內在的部分，相當於文理所提到與「外貌」相對的「內心」（五 12，參四 6）。[13] 這就是說，「外在的人」和「內在的人」二詞並無救恩性的意義，所指的不是屬靈而是屬身體的實體；所有的人都同時有「外在的人」（身體）和「內在的人」（心靈），只是唯有基督徒的「內在的人」才是「日日更新」的（思高、新譯）。[14] 同樣，以弗所書三章十六節的「內在的人」（思高、新譯）並不證明這是個專用（即是單指基督徒）的救恩詞語；保羅祈求神用大能使讀者「內在的人」剛強起來，這可能只是「心靈」的另一講法。[15]

事實上，在希臘的傳統裏，「心」有時等於「靈」，指人屬靈生命裏最高超的成分；[16] 而「內在的人」這詞在古典希臘文獻、希臘化運動時期的猶太教文獻，以及同期的神祕主義文獻中皆有出

512）。

12 Cf. Dunn, 'Rom. 7,14-25' 262.

13 So Lincoln, *Ephesians* 205. Cf. Furnish, *II Corinthians* 288-89.

14 Cf. Witherington, *Narrative* 34 n.3. Byrne 232 同樣指出，在林後四 16，「內在的人」的基督徒含義是得自文理，不是此詞本身所固有的。Meyer（'Romans 7' 81 n.20）指出林後四 16 和羅七 22 的文理完全不同。

15 Moo I 489-90, Moo III 462 with n.67.

16 Cf. J. Behm, *TDNT* 4.954-58. 作者引柏拉圖（954）、亞里斯多德（954-55）、斐羅（956）、希耳米的文獻（the Hermetic literature）的用法為證。

現。[17] 例如，柏拉圖用這詞來指人最高尚的部分，此部分受卑劣的行為危害著；「內在的人」是人裏面「屬神的成分」。[18] 葛嵐斐認為，保羅雖然可能曉得其他人用這詞語的意思，但他很可能是按他自己的意思來使用此詞（即是用來指神的靈在基督徒的內心工作）；[19] 配合著本段並非指基督徒這立場，筆者選擇另一解釋：保羅認識此詞的普及用法，並且選用它來表達他要表達的思想——在哥林多後書和以弗所書該二節，是用來指基督徒；在羅馬書本節，則用來指在律法下的猶太人（包括保羅從前），其意思相當於下文所說與「肢體」相對的「內心」（23、25 節）。[20]

七 23　「但我覺得肢體中另有個律和我心中的律交戰，把我擄去，叫我附從那肢體中犯罪的律。」

「但」字引介與上一節相反的意思；就如上一節解釋第二十一節「立志行善的我」那句話，本節解釋第二十一節末句「有惡與我同在」。「我覺得」原文作「我看見」，但其意思相當於第二十一節的「我發覺」（現中），思高聖經和新譯本就是這樣翻譯。

驟然看來，本節似乎提到三個律：「肢體中另有個律」（甲）和「我心中的律」（乙）交戰，把我擄去，叫我附從「那肢體中犯罪的律」（丙）。有釋經者將這三個律分別解釋如下：肢體中的另一個律（甲）是指住在我裏面的罪，「律」指意志的取向；「我心中的律」（乙）是指內心喜歡遵從神的律法，「律」也是「意志的取向」之意；「犯罪的律」（丙）即是第二十一節所提到的律，

17　例如柏拉圖、斐羅、希耳米的文獻；詳參：J. Jeremias, *TDNT* 1.365; Cranfield 1.363 n.2（〔上〕512-13 註 382）；Lincoln, *Ephesians* 205; Furnish, *II Corinthians* 261.

18　Boring-Berger-Colpe 372-73 (§589).

19　Cranfield 1.363 n.2（〔上〕513 註 382〔續〕）。

20　Lincoln, *Ephesians* 205; cf. Jewett, *Anthropological* 401; J. Behm, *TDNT* 2.698-99; Witherington, *Narrative* 293. Guerra 137 則認為兩個詞都接近「良心」（二 15）之意。無論如何，按上文的理解，「裏面的人」並不等於六 6 所暗示已重生的「新人」（so, correctly, Denney 643*a*）。

「律」的意思是「定律、強制（的力量）」。[1] 可是，（甲）和（丙）是由同一個介詞片語「在我肢體中」（呂譯）形容的，因此，較自然的解釋是把（甲）和（丙）視為相同；保羅不說「在我肢體中另有個律……把我擄去，去附從它」，而是說「在我肢體中另有個律……把我擄去，去附從那在我肢體中的罪之律」，因他要以較明確的「罪之律」來澄清不明確的「另有個律」是指甚麼。[2]「在我肢體中」重複出現，強調了罪作為一種強制的力量並不是在我的身體之外（參 17、20 節：「住在我裏頭的罪」）。[3]

「另〔一〕個律」顯然是對應著上一節「神的律法」而說的。按古典希臘文的用法，這裏的「另」字意即「不同類別的」，有別於另一個「另」字，後者意即「同類的另一個」。[4] 有認為「另一個律」正是「另一種律」之意。[5] 不過，原文這兩個字在新約有時是交

---

1 Räisänen, *Jesus* 63. 留意（甲）、（乙）、（丙）加上「神的律法」（22a），共有四個律。類似的解釋見 Calvin 152（引於 Cranfield 1.364 n.2;〔上〕514 註 384）。Winger（*Law* 159-60, 185-89）除了上述四個律外，還加上 21a 的那個律，即 21～23 節內有五個不同的律。H. W. Beyer（*TDNT* 2.703）認為（甲）是（丙）用來管治人的工具。Winger（*Law* 186）則說，'the ἕτερος νόμος of v. 23 captures one ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας', 這似乎是以（丙）為（甲）的工具。作者（188-89）又將（甲）解為「我肢體的律」（'the νόμος of my members'），與（乙）=「我心中的律」（'the νόμος of my mind'）相對應；前者的意思即是，保羅的肢體拒絕服從保羅的心思（參 194 的譯文）。

2 Cranfield 1.364（〔上〕513-14）。將（甲）和（丙）視為相同的釋經者包括：Lightfoot 304-5; Denney 643*a*; Kümmel 63; Kuss 457; Murray 1.266-67; Dunn 1.394-95; Snodgrass, 'Spheres' 106; 活泉 120。Boyarin（*Paul* 159, 164）的解釋是古怪的：這另一個律就是生育的命令，以及此命令在肢體中產生的性慾。參八 12 註釋註 9。

3 Cf. Käsemann 208. 因此，黃 156 謂「罪的律〔＝罪的勢力〕可說是內應的，犯罪的律〔23 節〕可說是外合的，當這兩方面夾攻的時候，人就很難不去犯罪了！」這種「內應」、「外合」的區別顯得十分牽強。

4 原文依次為：ἕτερος, ἄλλος. Cf. Trench, *Synonyms* 357-61 (§ xcv).

5 BAGD 315 (s.v. ἕτερος, 2); Morris 295.

換使用的；[6]在此解為有別於上述的「神的律法」的「另一個律」，已可滿足文理的要求。一些釋經者認為這「另一個律」仍是指摩西的律法，是摩西的律法被用作罪的工具（參 8、11、13 節），因而有別於**我**所承認為「善」並且喜歡的律法（16、22 節）。[7]對這種解釋極不利的一點，就是經文明說「**另一個**律」：若保羅在這裏的用意是指摩西的律法，即使是從另一角度看此律法，或是指這律法的另一種功用，他也不會稱它為「**另一個**律」。[8] 基於這個及其他理由（後者見下面第三段），「律」字在這裏（23a）不大可能是指摩西的律法。

在澄清這「另一個律」是指甚麼之前，保羅說這律「和我心中的律交戰」（23b）。[9]「我心中的律」有多種解釋，包括：（一）這是指斯多亞派所說的「自然律」（參二 14～15）；（二）這是人心裏的道德律：「上帝造人，肖乎己像，因而人類，莫不秉受至高的神性與天良，自然有不成文的法律，銘於心中」；（三）這是「使**我**必須遵守道德律的行事原則」；（四）這是「我的心給我的律」，其內容是**我**的思考能力承認為正當的和**我**應做的；（五）「我心中的」是來源所有格，「我心中的律」意即「我的心所立志〔做〕的」（如 15、16、19、20、21 節所述的）。[10] 最符合文理的解釋是：（六）「我心中的律」即是**我**「按著我裏面的人」所喜歡

---

6 二字在林後十一 4 一起出現：「另一個耶穌」用 ἄλλος,「另……一個靈」和「另……一個福音」用 ἕτερος, 在意思上似乎並無分別。同樣的現象見於加一 6～7：「別的福音」（6 節）用 ἕτερος,「另一個福音」（7 節，新譯）用 ἄλλος. Cf. BAGD 315 (s.v. ἕτερος, 1 b γ).

7 Dunn 1.395; cf. Meyer, 'Romans 7' 78-79.

8 Moo II 1138*b*; Moo III 463. Cf. Fee, *Presence* 512 n.118.

9 「交戰」原文（ἀντιστρατεύομαι）在新約出現僅此一次。LN 39.2 則解為由「交戰」延伸而得的「活躍地和強烈地對抗」之意。

10 依次見：（1）Black 101;（2）賈 143；（3）BAGD 542 (s.v. νόμος, 2);（4）Schlatter (E) 167-68;（5）Winger, *Law* 188. 第五說從 'the rule of my mind' 跳到 'what my mind wills'; 這並不自然。

的「神的律法」（22 節），亦即是「我以內心順服〔的〕神的律」（25 節）；換句話說，這是摩西的律法——被我的「心思」（呂譯）接納，為「我〔的〕理智所贊同」（思高）。[11] 認為我是指基督徒的釋經者進一步將「心」解為「被基督及聖靈所更新的整個人」，「我心中的律」是指我的心被基督釋放，聖靈賜我新的態度和能力去遵守神的律法；[12]「我心中的律」即是「聖靈的律」（八 2），就是信徒從信心的角度理解，又從心裏順服的、神的律法。[13] 不過，這不是唯一可能的解釋。若我不是基督徒，「心」在這裏可解為「理智」；[14] 若果連異教徒都知道，面對神的公義和祂對罪惡之毫不妥協，他們的惡行必要遭受至終的刑罰（一 32），那麼一個像保羅從前那樣的敬虔的猶太人（我），他的心思和理智贊同神的律法是完全不足為怪的。[15]

首句「在我肢體中的另一個律」和第二句「我心中的律」交戰

---

11 I.e., ὁ νόμος τοῦ νοός μου = 'the law which my mind approves of' (TEV), 'the law that my reason approves' (NEB). Cf. Denney 643*a*; Murray 1.267; Cranfield 1.364（〔上〕514）；Wilckens 2.90; Fitzmyer II 476; Morgan 46; Byrne 233; Snodgrass, 'Spheres' 106; 活泉 120-21。Räisänen（*Jesus* 64 n.1）對此解釋提出異議：「我心中的律」怎可以認同為神的律法呢？因為我是用前者來遵守後者的。但 25 節沒有說「我以內心的律順服神的律」，而是說「我以內心順服神的律」。Winger（*Law* 186 n.136, cf. 188）反對將「我心中的律」認同為「神的律法」，其理由是前者不能解為指出律法在其中運作的那個範疇；他問道，「難道神只在我的心中掌權麼？」可是，「我心中」不必如此解釋為律法掌權的範疇，正文（六）思高的意譯十分合理。

12 Chamblin, *Paul* 45, 102-3, cf. 173; J. K. Chamblin, *DPL* 773*b*, 774*a-b*.

13 Cf. Dunn 1.377, 395.

14 I.e., νοῦς（參《羅》1.317 註 10）= 'reason' (NEB; Michel 233; Käsemann 206), 'intellect' (BAGD 544 [s.v. 2]), or 'mind', 即是了解、推理、思考和決定的本能（LN 26.14）。J. Behm（*TDNT* 4.958）則（較不合適地）解為 'practical reason' = 'moral consciousness'. Lambrecht 67 也是認為，雖然「裏面的人」（22 節）和「內心」（23、25 節）這兩個詞對我有正面的描述，這些「天然」的成分卻很可能並不假定聖靈的臨在；我仍是未蒙救贖、尚未重生的。

15 Cf. Moo I 493, Moo III 464-65; Gundry, 'Romans 7:7-25' 235. See also Wenham, 'Life' 84 (4), 93 n.33.

的結果，就是前者大獲全勝，以致我被擄去，[16] 去附從「那在我肢體中的罪之律」（23c，呂譯）。「交戰」和「擄去」二詞叫人想起，古代戰俘的命運就是被賣為奴；我在這裏被擄去附從「罪之律」，回應了第十四節「我……是已經賣給罪了」那句話。[17]如上文指出的，這「罪之律」是首句「另一個律」更明確的描寫。像「另一個律」（以及21節的「律」和三27的「法」）一樣，「罪之律」主要有兩種解釋：一是指摩西的律法，二是指一種「法則」（現中）或權力。

按第一種解釋，「罪之律」，像「罪和死的律」（八2）一樣，是指被「綁架」進到罪的範疇中，被罪「徵用」、誤用來引致死亡（七5、13）的摩西律法。[18] 可是，如穆爾所指出，這種解釋牽涉幾點嚴重的困難：（一）「罪之律」是「另一個律」較明確的稱謂，若所指的仍是摩西的律法，保羅很不可能會稱之為「另一個」律法。這一點已在上文（本節註釋第三段）提及。（二）此解釋改變了第十五至二十一節的觀點：在該數節，交戰雙方的主要人物是（甲）同意神的律法是善的，並且立志行善，卻無法行善的我，和

---

16 Stowers 273 說：「這人被罪所騙（七11），他的心（*nous*）被罪和肉體所俘虜（七23、25）。」後一句有欠準確；經文說被罪之律俘虜的是我（23c），我的心仍然喜歡神的律法（22 節、23b）。αἰχμαλωτίζω 在新約另外出現三次（林後十5；提後三6；路二十一24）。動詞隨後的介系詞在這裏是 ἐν, 在林後十5則為 εἰς, 兩個結構在意思上似乎並無分別（so Cranfield 1.365;〔上〕516）。一些古卷欠 ἐν 字，但這似乎是把此處和 23b 的 τῷ νόμῳ 協調的結果（Metzger 515）。Wedderburn（'Observations' 92 n.8）表示他不肯定應把 ἐν 視為間接受格的另一選擇，或是有媒介性作用，或是提出被擄在「何種情況下」發生。Kuss 456 採第二個解釋（ἐν = instrumental）；可是，如作者自己承認的，這使介詞片語變成重複同義語：那「另一個律」藉著它自己把我擄去附從它自己。

17 Cf. Byrne 228; Dunn 1.395-96.

18 Snodgrass, 'Spheres' 106; Wright, 'Romans 8.1-11' 198; Wilckens 2.90. Cf. Heil, *Hope* 48 n.33; Longenecker 240-41; Dunn 1.395. Martin（*Paul* 28）則認為「罪之律」只是一種簡潔的講法，表達七7～13 所論罪與律法的關係。

（乙）沒有立志行惡，卻因有罪住在裏頭而無法不行惡的**我**；但若第二十三節的「另一個律」即「罪之律」是指神的律法，則在第二十二至二十五節，交戰雙方的主要「人物」便都是神的律法，一方是我「按著裏面的人」喜歡的，並以內心順服的「神的律法」，另一方是我以肉體服事的，被罪誤用的「罪之律」。[19]（這種觀點的轉移，理論上並非不可能；按鄧雅各的解釋，保羅在 22～23、25 節〔和八 2〕正是把焦點放在律法的雙面性上面。[20] 但經文本身並無提示，從 22 節開始，保羅的觀點有所改變；22 節的「因為」反而顯示，該節及 23 節繼續解釋 21 節，而 21 節是得自 14～20 節的結論，因此整段是一氣呵成的。）（三）保羅在第七至十二節的要旨，是辯證律法本身並不是罪；雖然律法在人的經歷中產生了負面的效果，但真正的禍首並不是律法，而是利用律法以遂其目的的罪；律法仍是神「聖潔、公義、良善」的律法。在第十三節以後，保羅的要旨是辯證，引致死亡的並不是律法，而是住在**我**裏面的罪：由於**我**是受制於罪，罪就能使用律法作為致**我**於死的工具。但若「另一個律」／「罪之律」是指摩西的律法，保羅便是把造成**我**之窘境的主動角色賦予律法，這主動的角色正是他在本段一直要否認是律法所扮演的。[21]

基於上述理由（現在我們轉到**第二種解釋**），「罪之律」=「另一個律」不宜解為指摩西的律法（或神的律法任何一種形式）。再一次，保羅是以「律」字玩文字遊戲：「罪之律」就是罪在**我**身上（「在我肢體中」）彷如一種權力或強制的力量，[22] 這種權力類似

19 如 Räisänen（*Jesus* 89）所說，此解釋「試圖從一項關於一個分裂的人的陳述，造出一項關於一個分裂的律法之陳述來」，因此十分不自然，不值得嚴肅考慮。參較《羅》1.548 第（五）點。

20 見七 21 註釋註 4 所屬正文。

21 Moo I 491-92, Moo III 463-64.

22 此解釋將 τῆς ἁμαρτίας 視為 epexegetic genitive = genitive of apposition（so Chrysostom, as cited in Cranfield 1.364 n.3;（〔上〕514-15 註 385）。

摩西的律法，但同時是與摩西的律法相對，因而是摩西律法的「拙劣的模仿」，它醜惡地僭竊了神的律法在我身上的特權。[23] 有兩點支持保羅在這裏是從事文字遊戲：（一）保羅特別稱摩西的律法為「神的律（法）」（22 節），為要區別此律法和「另一個律」，即是「罪的律」（23 節）；第二十五節再用「神的律（法）」一詞（八 7 重拾此詞），也是為要區別此律和「罪的律」；在這兩次之外，「神的律法」一詞在保羅書信不再出現。（二）八章二節所用「聖靈的律」一詞（也是僅此一次），與「罪和死的律」構成對比，看來也是同樣的文字遊戲。兩種情形都顯示，「罪的『律』」和「聖靈的『律』」這種講法只在這裏（七23、25，八2）出現；這就提示，保羅在其他場合不會把罪或聖靈形容為一種「律」，而他在這裏這樣做是因他在從事文字遊戲。這看法既可以解釋「律」字的用法，亦使保羅的論證獲得合理的意思，因此勝於把「罪的律」和「聖靈的律」解為仍是指摩西的律法。[24]

總結本節的討論：保羅所描寫的情形就是，基本上有兩種「律（法）」互相交戰──一是（外在的）「神的律法」（摩西律法），亦即是「我心中的律（法）」；另一是「罪的律」（罪有如一種權力），在行動的層面上（「在我肢體中」）控制著我。雖然神的律法本身是聖潔和良善的，且有「我裏面的人」（22 節）做它的盟友，卻仍然敵不過在行為的範疇裏完全操著控制大權的「另一個律」，即是「罪的律」。[25] 這麼消極的結果強有力地提示，這裏

---

23 Cf. Moo I 492, Moo III 464; Cranfield 1.364-65,〔上〕514-15（只是後者把 τῆς ἁμαρτίας 視為 subjective genitive, 指罪所行使的權力）。Cranfield 1.365（〔上〕515）指出，νόμος 在整段都應譯為 'law', 不然會減弱保羅的文字之力量。（但在中文，我們不能不以「律法」指摩西的律法，然後以「律」指「罪之律」〔本節〕及「罪和死的律」〔八 2〕，如和合本的做法。）

24 以上理由見 Fee, *Presence* 512 n.118.

25 Byrne 229.

所描寫的是未重生者的經歷；因為，雖然基督徒仍要與罪對抗（六12～13，八 13），且仍會犯罪（參：約壹一 6～二 1），但是在第六章（尤見 18、22 節）和第八章的描繪底下，基督徒決不能說仍是在罪的權力之下的俘虜。[26] 保羅在第八章將會宣告，一個更強有力的「聖靈的律」，就是「罪之律」的剋星（八 1～4），而基督徒就是有聖靈內住（八 9），且「隨從聖靈」（八 4）的人。

七 24　「我眞是苦啊！誰能救我脫離這取死的身體呢？」

「我真是苦啊！」原文只是三個字，[1] 呂振中譯本更貼切地譯為「**慘苦阿，我這個人！**」（楷體為筆者所加）。「慘苦」同時合併「痛苦」和「悲慘」這兩個意思。[2] 若彬遜認為「我這個人」這講法表示，所指的不是保羅作為一個猶太人（他曾經是），也不是保羅作為一個基督徒（他如今在基督裏是），而是保羅作為一個人，單獨地靠自己的能力去面對律法；「我這個人」是指人性本身，即是天然的亞當（「人」字很可能以希臘字的形式重拾了 11 節所暗指的亞當）。[3] 諾克斯則認為「人」字的位置表示加重語氣，提示保羅現在不僅是想到他自己的經歷，而是以自己的經歷為典型的、人的經歷，他所描寫的是人類的處境。[4] 兩個解釋都過分壓榨「人」字的意思。原文的重點首先是在「苦」字，然後是在「我」字（因這是獨立代名詞），卻似乎完全不在「人」字。**我**的苦況就是上文所描述

26　Cf. Moo I 493, Moo III 465.

1　ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος ＝nominative of exclamation (Wallace 59-60), 與句子其餘部分並無文法上的關聯。也許這就是 MHT 4.83 說七 4 是 aposiopesis 的一個例子的原因；BDF §482 則認為，新約並沒有嚴格意義的 aposiopesis（由於強烈的情緒或謙遜而突然中止講話）的例子。

2　原文為形容詞 ταλαίπωρος = 'miserable, wretched, distressed' (BAGD 803 [s.v.]), 'unhappy' (TEV)（新約另外只見於啟三 17）；同字根的名詞 ταλαιπωρία 曾在三 16 出現（新譯「悲慘」）。*EDNT* 3.332 認為 ταλαίπωρος 同時含「不快樂」和「令人惋惜」之意。

3　Robinson 90-91.

4　Knox 503.

的情形：儘管我贊同神的律法（23b），承認它的良善（16b），內心喜歡這律法（22 節），且立志遵行（15b、18b、19a、21a），我卻無法擺脫住在我裏面的罪之捆綁（參 25b 的總結）。換一個講法，本句痛苦的呼喊是由上文所述的雙重事實引致的：在罪的暴虐統治之下，我完全無法幫助自己（14～20 節）；律法也完全無能為力，不能對我提供絲毫幫助（21～23 節，參 25b）。[5]

下半節的問句所用的「救」字，原文在新約共出現十七次，保羅書信佔了十二次；施行拯救的總是神或主耶穌，被拯救的總是人。[6] 比起新約用了一O六次的另一個「救」字（見於五 9、10），[7] 本節「救」字的重點是在負面的「脫離」，多過正面的「進到」（參：西一 13、提後四 18 正負二面的對比）。「救」字的受詞有兩種可能：（一）若把「這」字直接連於「死」字，得出的意思便是「『這死亡』的身體」，[8] 意即受「這死亡」所控制的身體，而「這死亡」就是被罪奴役的狀況，這狀況被稱為死亡，是因罪和死的密切關係（參七 5、11，八 2）；[9] 又或者「這死亡」有雙重意思，一方面指目前「活著的死」（意即雖生猶死）（參 10a〔原文〕「我就死了」），另一方面指審判之日被定罪而永遠死亡。[10] 用以支持「這死亡」這結構的理由包括：「這」字在原文是緊隨著「死」字；[11] 文理把重點放在「死亡」上，因整段都在強調順服律法的結果是死亡

---

5 Cf. Fee, *Presence* 513 n.121.

6 詳見《帖前》104 註 193。

7 二字依次為：ῥύομαι, σῴζω.

8 I.e., τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου = 'the body of this death' (KJV, RV, NAS). Cf. Hodge 238; Lightfoot 305; Denney 643*b*; SH 184; Murray 1.268; Gundry, 'Romans 7:7-25' 239; Espy, 'Conscience' 186 n. 70; 李常受 2.50、81（cf. Witness 417, 440）。

9 Kümmel 64.

10 Byrne 229.

11 Kümmel 63 聲言，從文法的角度看，沒有任何理由要把 τούτου 連於 θανάτου 之外的任何字。

而不是生命；[12] 此刻提到身體是多餘的，因上文一直是在論這問題，「這死亡」則有力地表示，所描寫的狀況是死亡的狀況。[13]

（二）若把「這」字連於「身體」一詞，得出的意思便是「這『死亡的身體』」，[14]意即「這有死掌權的身體」（呂譯）、「這註定要死的身體」；[15] 這身體是在罪的佔領之下，因而必定死亡（參六 12，八 10）。[16] 用來支持「**這……身體**」此結構的理由包括：（1）「死亡的身體」很可能是閃族語法，即所有格的「死亡」是名詞作形容詞用，而「這」字雖然緊隨「死亡」之後，其實是形容「身體」的。[17]（2）上一次提到「死」是在第十三節，而且沒有任何形容；故此不大可能在本節突然提到「這死」。（3）上一節兩次提到「（我的）肢體」（即身體上的肢體），本節隨即提到「身體」，故此將「這」連於「身體」是合理的做法。（4）不但六章十二節曾提及「必死的身體」，八章十、十一節重提「身體（因罪而死）／必死的身體」，到了八章二十三節，保羅仍是在談及肉身的最後得贖。[18] 雙方的理由比較之下，筆者認為後者較強，因此選擇「這『死亡的身體』」為正確的意思。[19]

12　Byrne 233.

13　Schlatter 247 = Schlatter (E) 167.

14　I.e., τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου= 'this body of death' (NIV, NKJV, NRSV). Cf. Kuss 458; Dodd 133; Barrett 141; Michel 237; Käsemann 209.

15　Cf. NEB ('this body doomed to death'), TEV ('this body that is doomed to die').

16　Cf. Black 102; Cranfield 1.367（〔上〕518）；Morris 297; L. J. Kreitzer, *DPL* 73 (§2.3).

17　MHT 3.214 (cf. MHT 4.90); Morris 297 with n.120; Lambrecht 51. Wallace 86-87 認為本節的 τοῦ θανάτου, 像六 6 的 τῆς ἁμαρτίας 一樣，是 'attributive genitive', 即是將一種素質加諸「身體」；參較六 6c～d 註釋註 7。

18　依次見／參：（2）Schlier 235;（3）Hendriksen 1.237 n.205; Moo I 494, Moo III 466 n.83;（4）Hendriksen, 同上。

19　Hodge 238 將「『這死亡』的身體」解為「『這死亡』的重擔」。Calvin 154 把「死亡的身體」解為 'the mass of sin'; Manson 946*a*（§822e）認為「死亡的身體」是「罪身」（六 6）的另一名

「這使我死亡的身體」（新譯、現中）這種譯法，容易使人以為身體就是死亡的來源。事實上，朱維特認為這正是此詞的意思；他認為本節的思想完全是諾斯底式的：不但所渴望的救恩是從物質的身體獲得解脫，而且「死亡的身體」一詞暗示身體就是死亡的來源。按朱氏的猜想，保羅從諾斯底主義者借來「誰會救我脫離死亡的身體」這句話，然後加上「這」字，為要減弱引句的二元論含義，表明保羅並非像他們那樣要從身體本身得解脫，而是要從上文所描述的，被罪之律所控制的這身體獲得釋放。[20] 不過，連作者自己也承認此說是一種臆測；不引用諾斯底主義的思想，保羅的話也可以合理地解釋為「這『死亡的身體』」。[21]

主張本段是描寫（保羅的）基督徒經歷的釋經者，對本節的解釋可分為兩種（二者大同小異）：一是說只有信徒才會表示對自己厭惡和絕望，如斯托得所採的立場；[22] 二是認為這裏的呼喊雖然出

稱，指 'the mass of unredeemed mankind'（參六 6c～d 註釋註 4 所屬正文）；但見六 6c～d 註釋註 5 及所屬正文的評語。Karlberg（'Romans 7:7-13' 69-70）將「死亡的身體」與「罪身」（六 6）及「肉體」（西二 11）一起視為與「舊人」同義，指罪在人類世界的體現；參六 6a～b 註釋註 14。另一些釋經者認為「身體」在本節是指整個人（Lambrecht 51; Dunn 'Rom. 7,14-25' 270），不是物質的身體本身，甚至不是在罪之控制下的肉身，而是罪居於其中的那個人（Witherington, *Narrative* 35 n.47）；不過，在上一節「肢體」的提示下，「身體」較可能是指物質的身體。亦參六 6c～d 註釋註 12、13 所屬正文。

20 Jewett, *Anthropological* 294-95. Cf. L. J. Kreitzer, *DPL* 73*b*.

21 Smith（'Romans 7,24-25a'）根據本節與希臘化運動時期的宗教文獻所見的哀歌形式上的關係，認為本節是屬哀歌形式；作者進一步認為此哀歌源自禮拜儀式，所代表的是一個人認識到自己需要救恩，也知道這救恩的來源，卻未得幫助去取得這救恩；這就是說，此哀歌所代表的是信徒歸主前的一個階段（尤見 129、131、135）。（Conzelmann [*Theology* 231] 也認為本節可借助於諾斯底派的靈魂之哀歌來解釋。）但見 Dunn 1.396 的評語；Theissen（*Psychological* 201 n.37）指出，不必假定七 24～25a 是源自禮拜儀式；Käsemann 201 認為源自禮拜儀式之說並無有力的理由支持。

22 Stott 206. 猶太學者 Cassirer（*Grace* 15）見證說，他想不起在自己生命中有任何一個時期，即使是當他完全沒有受宗教影響之時，他不是牢牢的相信人自然地是邪惡的，而且他從沒有在這信念

自心靈極大的痛苦，卻不是絕望的呼聲。例如：鄧雅各認為這是保羅作為基督徒受挫的呼喊，他的挫敗感是源自他仍在肉體中，卻要試圖隨從聖靈的引導；他的痛苦是由於他要透過死亡的身體來表達（在）聖靈（裏）的生命；他的渴求是要脫離舊人類和新人類之間的張力，獲得屬靈的身體作為（在）聖靈（裏）的生命的體現和表達之法（參八 22～23；林後五 4）。[23] 信徒一生都不能脫離他的分裂狀況，因而這挫敗的痛苦呼喊是一生之久的。[24]

另一方面，穆爾指出以下數點：（一）雖然一個屬靈感覺敏銳的基督徒，會因自己未能達到神的要求而經歷挫敗和痛苦，但是本節所用的文字比起上述的情況合宜的描寫更為強烈。（二）「死」字在本章（5、9～11 節），尤其是在第十三節（該節是 14～25 節的「導彈發射場」），都是指概括性之死（此死是神對罪的刑罰），不是指德性上的無能或（至少主要不是）身體的死亡；因此，「誰能救我脫離取死的身體」較可能是指**我**作為一個非基督徒渴求獲救脫離定罪和死亡，多過是指一個基督徒渴求身體的復活 [25]（參較八 23：「心裏嘆息」；林後五 2、4：「歎息，深想」、「歎息……願意」）。（三）若**我**是基督徒，所渴望的拯救是得脫今生的屬靈失敗，則我們不預期他會問「**誰**能救我」，好像他並不知道拯救者的身分似的。[26] 關於這一點，葛嵐斐曾指出，若對照代名詞「誰」字

上動搖過。這種見證對斯托得的立場至少扣上問號。

23　司徒德 93「他所渴望要得的拯救，不僅是一時的自制，而是被拯救『脫離這取死的身體』」這話裏面，「一時」應作「目前＝今生」（'here and now'），「而是」應作「也是」（'also'）（cf. Stott, *Men* 78）。

24　Dunn, 'Rom. 7,14-25' 268, 272; cf. Dunn 1.377, 397; Dunn, *Spirit* 314. 亦參賡格仁 29-30、259-64（關於基督徒的「二重性」），以及葛嵐斐的解釋（見七 13～25 註釋引言〔乙〕部末段）。

25　依次參：（1）Moo III 463;（2）Moo I 495, Moo III 464; Moo II 1139*a*. Winger（*Law* 190）則認為，「死」在本節是比喻性用法，如在 5、10、13 節一樣。

26　Moo I 495, Moo II 1139*a*, Moo III 466 n.85. 採「基督徒」看法的 Winger（*Law* 192 with n.166, cf.

在七十士譯本的詩篇十三篇七節和五十二篇七節（馬索拉抄本：十四 7，五十三 6）的用法，便可知「誰」在本節不一定暗示說話者不曉得拯救者是誰。[27] 可是在該二節，文理清楚表明說話者曉得拯救者是誰；在本節，葛嵐斐則需要**假定**，**我**是存著第二十五節上半所表達的信心發問的。這做法不像把問句解為**我**並不知道拯救者是誰來得自然；如果第二十五節上半的說話者不再是**我**而是保羅，就更是這樣。[28]

基於以上的理由，本節的呼喊較宜視為出自一位真誠和虔敬的猶太人，這人因無法遵守神的律法而極度痛苦，渴望獲得拯救脫離罪和死亡。這裏所用的第一人稱，以及逼真和強烈的文字，顯示保羅認同他所描寫的情況；如果說保羅並沒有親身經歷過這裏所描述猶太人在律法下的處境，是叫人難以相信的。與此同時，如果說此描述若非保羅如今作為基督徒的經歷，保羅便只是在演戲，這批評似乎有欠公允，因為：第一，保羅至少在某程度上經歷過他所描寫的狀況；第二，保羅曉得他所說的正是多數的猶太人當時的寫照（為了他們，他的「弟兄」和「骨肉之親」，保羅「大有憂愁，心裏時常傷痛」：九 3、2）；第三，這出自在律法下的猶太人的呼喊，是由一位成了基督徒的猶太人寫下的；在基督裏，保羅真正發覺了他過去的情況實在是何等「慘苦」（呂譯），他的基督徒洞見無疑影響了他在本段的描述。[29]

194）要將此句解為「神藉著耶穌基督在保羅所描寫的處境中維持他」（即是將 ῥύομαι 解為 'sustain'），又將未來時態的 ῥύσεται 解為指「一個不斷重複的過程」。兩點都流於牽強。

27 Cranfield 1.366 n.3（〔上〕517 註 391）。LXX 該二節以問句開始：τίς δώσει ἐκ Σιων τὸ σωτήριον τοῦ Ισραηλ; 隨即宣告，「當上主轉回〔領回〕祂被擄的子民時，雅各便要快樂，以色列便要歡喜」。

28 參七 13～25 註釋引言（甲）部註 30；七 25a 註釋末段。

29 Cf. Moo I 457, 494, Moo III 450, 465-66; Moo II 1139*a*. 亦參七 13～25 註釋引言（丁）部註 8 及所屬正文。

七 25a 「感謝 神！靠著我們的主耶穌基督就能脫離了。」

這裏突然從上一節痛苦的呼喊轉為感謝的歡呼。[1] 第二句在原文並無「就能脫離了」等字，只說「藉著我們的主耶穌基督」（思高、新譯）；因此，這上半節可視為一氣呵成的，只表達一個意思；[2] 亦可視為分為兩部分，如和合本及多數中譯本那樣。[3] 無論如何，「藉著我們的主耶穌基督」並不是「誰能救我脫離這取死的身體呢？」這問題的直接答案，[4] 因此，這上半節至多也只是提供了一個間接的答案。在這前提下，有認為這介詞片語只表示基督是一位居間者，向神的感謝是藉著祂而呈獻的。[5] 另有認為介系詞「藉著」在此有雙重功用：一方面強調在人向神禱告這事上基督的居間者角色，同時暗示祂在末日的拯救以神的代理人之身分所扮演的居間者角色。[6] 不過，由於這上半節顯然是回應上一節的呼喊，最自然的解釋是這樣：「感謝神！」暗示拯救者是神，「藉著我們的主耶穌基督」則表示這拯救是神藉著基督而作成的。[7] 支持這解釋的一點是，

---

1 在 χάρις δὲ τῷ θεῷ 這一句裏面（有古卷欠 δέ 字），若原來有 δέ 字（此字在六 17、林後二 14、八 16 等處同一讚美神的話中出現），則此字後來被刪去可視為經文被用於禮儀的自然發展（so Metzger 515）。另一方面，加上 δέ 字使本節與上文連接得較好，可視為抄寫聖經者讀到 χάρις τῷ θεῷ 時試圖改善原文的做法（so Cranfield 1.367 n.1;〔上〕518 註 393）。筆者選擇較短的說法，如 SH 184; Kuss 459; Cranfield.

2 As in NRSV, NAS: 'Thanks be to God through Jesus Christ our Lord!'

3 Cf. NIV: 'Thanks be to God – through Jesus Christ our Lord!'; TEV: 'Thanks be to God, who does this through our Lord Jesus Christ!'

4 CEV 的譯法（'Thank God! Jesus Christ will rescue me.'）不合理地將「耶穌基督」從原文的所有格改為主格。

5 E.g., Denney 643*b*.

6 Dunn 1.397. Cf. Laato, *Paul* 120.

7 參 NEB 的意譯：'God alone, through Jesus Christ our Lord! Thanks be to God!'（Dunn 1.397 則批評此譯法為 'far too free'.）NIV, TEV 的譯法（見註 3）反映同樣的理解。Cf. also Fitzmyer II 134: 'Thanks be to God – (it is done) through Jesus Christ our Lord'; Fee, *Presence* 520: 'Thanks be to God,

同一個詞語在第五章曾出現三次（1、11、21 節），都與基督所成就的救贖有十分密切的關係。[8]

以本段（七 14～25）為**基督徒**經歷之寫照的釋經者，多認為本句暗示講者（**我** = 保羅）曉得神必會在將來，即是在復活之日（參八 23；林前十五 57），救他脫離必死的身體。[9]不過，莫理斯則認為這裏所說的拯救是指現今的拯救：保羅活在必死的身體中，這身體不斷提供犯罪的試探，但基督帶來拯救；或所指的顯然是現今的拯救，不過很可能同時有末世性的意義。[10] 以本段為描寫**非基督徒**經歷的釋經者則認為，本句是保羅自己插入的感嘆詞：他為了即時回應**我**在上一節的呼喊，就先在這上半節聲言神已藉著基督成就救贖，然後在下半節繼續對**我**的狀況（14～23 節）作一總結；[11] 他在這裏預先提及的釋放，不是尚待將來才會發生的身體得贖（八 23），而是藉著基督所已成就的救贖而得以脫離「罪之律」（23c、25b），是這罪之律使身體成為「取死的身體」（參八 10b）；換言之，本句預告了八章一至二節的話，這裏所說的釋放就是該處所說

[deliverance has come] through our Lord Jesus Christ'; Lambrecht 36: 'deliverance has taken place through Christ, thanks be to God'.

8 參：五 1 註釋第四段；五 11 註釋第二段（及第三段末）；五 21 註釋倒數第二段。一 8 的「藉著耶穌基督」一詞，雖是形容保羅如何感恩，仍然離不開基督的救贖工作（參《羅》1.206）。亦參五 2、9「藉著他」的用法。

9 Cf. Cranfield 1.367-68（〔上〕519）；Dunn 1.397; Murray 1.269-70; Packer, 'Romans 7' 626. Cf. also J. K. Chamblin, *DPL* 774*b*. R. Banks（as reported in *NTA* §23 [1979]-926）也是認為，本句與林前十五 57 在形式、用字和觀念上的相似，提示這裏所指的是將來的拯救。Laato（*Paul* 120-21）根據 ὁ ῥυόμενος 在保羅書信出現的兩次皆指再來之基督（十一 26；帖前一 10）這事實，進一步認為本節所指的拯救（24 節用了動詞 ῥύσεται）將會在基督再臨之日發生。

10 依次見：L. Morris, *DPL* 861*a*; Morris 297.

11 Cf. E. Stauffer, *TDNT* 2.359 ('an anticipatory cry of thanksgiving'); Longenecker, *Paul* 113 ('an anticipatory exclamation . . . an interjected parenthesis'); Byrne 229, 233; Wenham, 'Life' 83; Martin, *Law* 80 ('an interjection'); 'Rom. 7:14-25' 41 ('anticipatory interjection').

的「不定罪」和得以「脫離罪和死的律」。[12]

這正是反對這「非基督徒」看法的一個理由：主詞在第二十四節和二十五節上半之間有了急劇的改變，由不是基督徒的**我**變成使徒保羅。[13] 但這理由不是決定性的：本句突然用複數第一人稱（「我們的主耶穌基督」），與上文單數的「我」構成鮮明的對比，可能正是線索，表示本句是來自保羅的插入句；[14] 這樣，本句便與第十四節首句的「我們……曉得」互相呼應，兩句都是使徒保羅在說話，文理中的**我**則是與律法下之猶太人認同的保羅在說話。因此，第二十四節和第二十五節上半之間主詞的改變並不如反對者所說的那麼強烈；兩節的「我」保持了它的基本連續性，都可解為「我保羅」，只不過它在上一節是指在律法下的保羅（作為在律法下之猶太人的代表），在本句則是指現今成了基督徒的保羅。

七 25b **「這樣看來，我以內心順服　神的律，我肉體卻順服罪的律了。」**

一些釋經者認為本句（25b）不屬保羅原著，而是後加的註解。[1]（一）布特曼聲稱，「我以內心順服神的律」並不真正總結「我同意律法是善的」（16b〔原文〕）和「我是喜歡神的律」（22b）；前者的意思只可能是，「我有滿足律法之要求的意圖」，後二者的

12　Cf. Fee, *Presence* 520; Witherington, *Narrative* 28; Moo II 1139*a*. 如 Moo III 466-67 所指出，「基督徒」看法同樣以本句為具預期性質，只不過此看法認為所預期的是身體的復活，「非基督徒」看法則認為是預期第八章所描述在基督裏的自由。

13　Cf. Cranfield 1.368（〔上〕519）。Laato（*Paul* 120）問道：「在羅馬的讀者（或聽眾）之中，誰會想像得到『我』在 24～25 節一聲不響地與保羅進行簡短的對話呢？」但其實**我**並沒有跟保羅進行「對話」，只是保羅在**我**的「獨白」之中加插了一句「旁白」。

14　Cf. Moo III 466-67, Moo I 496.

1　E.g., Bultmann, 'Römerbrief' 198-99; Käsemann 212. Kuss 441, 461 認為此可能值得嚴肅考慮。Dunn 1.398 指出，這看法「在德語學術界中仍是流行到令人驚異」；一個新近的例子是 P. Fiedler, *EDNT* 1.68*a*.

意思則只是，「我同意律法的目的（即是要『使人得生命』，10 節〔現中〕），不管我有否遵行律法」。但是這種推論欠說服力；經文多次強調我的「立志」（或譯「願意」）（15、18、19、21 節，參較 16、20 節），因此認為這承認律法是善又喜歡律法的我並沒有履行律法的意圖，是隨意而為的做法，甚至是扭曲了經文的意思。[2]

（二）史利雅提出以下的理由：「內心」的原文在此指「理智」，這不像是保羅的用法；「理智」與「肉體」的對比含二元論人觀的意味；「服事律法」在保羅是異常的講法。[3] 第一點的說服力不大，除非可以證明保羅不可能用原文該字來指「理智」。第二點所說的是事實，但這事實絕不證明本句不可能出自保羅的手筆，就如「外體」（原文作「外面的人」〔新譯〕）與「內心」（原文作「裏面的人」〔新譯〕）的對比（林後四 16）並不證明該節不屬保羅原著。事實乃是，保羅的人觀具有二元論人觀的某成分，例如：人的身體死後，「他」卻仍然存在（林後五 1～10；參：腓一 23）；[4] 這卻不等於保羅持希臘傳統二元論的人觀。[5] 第三點所說的也是事實，但在總結上文的這句話裏面，若保羅以「服事」一詞來涵蓋「同意」、「喜歡」、「立志遵行」等意思，又有何不可呢？

（三）用來支持本句為註解的另一理由是：上一句（25a）已宣告了問題的解決辦法，本句卻再次申述那個問題，這是奇怪的。[6] 可是，如上文指出的，上一句是一預期性的插入句；到該句為止，保

---

2 Cranfield 1.370 n.3（〔上〕522 註 404）。

3 Schlier 235.

4 Cf. P. Helm, *NDT* 211*a* (§2).

5 有別於希臘思想，「理智」在本節並不是一種能力，可以暫時或完全統治或約束肉體（E. Schweizer, *TDNT* 7.134）。保羅又把「身體」和「靈與魂」同時納入神的救贖及聖化的計畫中（帖前五 23），可見他並不持希臘傳統二元論的人觀（不朽的靈魂被囚於要朽壞的軀體內）；參《帖前》460-67（尤其是 467）。

6 Ziesler 199.

羅還沒有對上文（14～23 節）的論證作一總結；因此，他沒有在說完上一句之後隨即加以說明（八 1～2），而是先回過來對我的情況作一總結（25b）。[7] 換一個講法，第二十五節有雙重的功用：上半節是對第十四至二十四節所引起的問題（其高潮是在 24 節）簡短的初步回應，下半節是在第八章提供圓滿的回答之前將問題簡潔地重申一次。[8] 值得特別留意的一點是，本句重複了上文所論的兩種「律（法）」：「神的律法」（22 節）和「罪之律」（23 節）；[9] 第八章首段（1～13 節）同時對二者有所回應（尤見 2 節，3、4、7 節）。[10] 總而言之，本句在其文理中的位置有十分合理的解釋，因此沒有理由把它視為後加的註解（或認為它被放錯了位置）。

經過了上半節預期性的插入句之後，保羅以「這樣看來」（原文是兩個字）[11] 引介上文（14～24 節）之描述的總結。[12]「這樣看來」可正確地意譯為「我的情況就是這樣」（現中）。隨後的話從正反兩面描述了這情況。原文只是一句，主詞「我」和動詞「順服」皆只出現一次。「我」的原文直譯為「我自己」（新譯、現中）；「順服」原文作「服事」（新譯），如在本章六節和六章六節一樣。

「我自己」有幾種解釋：（一）這加重語氣的「我」強調本段

---

7 Fee, *Presence* 520. 參七 25a 註釋第二段。

8 Newman, 'Romans 7:7-25' 135. Bassler 156, 265 n.118 指出，25b 是保羅有時採用的「押後的結論」（'postponed conclusion', 亦稱 'delayed conclusion' [Dahl, *Paul* 85]）這文學技倆的另一個例子（參《羅》1.487 第一個註 3）：他在新一段論證開始（25a）之後，才對前一段的論證作出總結（25b）。Cf. Gundry, 'Romans 7:14-25' 240.

9 這整段論證（7～25 節）就是由前者引起的（參 7 節、13 節）。參七 7～25 註釋引言首段。

10 Fee, *Presence* 520.

11 ἄρα οὖν ='So then' (so, e.g., NIV, NKJV, NRSV, NAS). 參五 18 註釋註 1；七 21 註釋註 1。

12 Cf. NEB: 'In a word, then, ...' 釋經者多認為 25b 是 14～24 節的總結：e.g., Kümmel 65-66; Kuss 441, 461; Bruce 148.

（14～25 節）是保羅個人的招認。[13]（二）好些釋經者將「我自己」解為「我靠著自己」：[14]若我是基督徒，「我靠著自己」意即經歷挫敗的是「我自己」，但信徒並不是在「自生自滅」的情況之中，而是有聖靈內住，聖靈的能力使他的挫敗完全改變過來（參八 9～11）；[15] 若我不是基督徒，「靠我自己」就是隱含著「『靠自己』的人」和「『在基督裏』的人」之對比。[16] 可是，也許更多的釋經者反對這種解釋，因為從語言學的角度看，「我自己」能否解為「我靠著自己」是十分值得置疑的。[17] 就連採納「我靠著自己」此譯法的賴福特也無法不承認，「這解釋並不為〔原文二字〕在聖保羅著作中的用法所支持」。[18]（三）有認為保羅的讀者可能會從上文的描述獲得二元式人觀（人為肉體與精神組合而成）的印象，加強語氣的「我自己」申明人是整全的一體，因而要在神面前負責；儘管第十五至二十三節曾把我描寫為有不同的部分和取向，到頭來只有一個人，這人處身於「心思同意神的話」與「生活卻不遵守神的話」之衝突中。[19]（四）最自然的解釋是：原文二字指「我自己，而非別人，亦即他〔保羅〕一直所論及的我」；[20]「我這人」（思

---

13 Dunn 1.411. Cf. Fitzmyer II 477, with reference to BDF §281.

14 I.e., αὐτὸς ἐγώ = 'I by myself, I left alone, I without Christ' (Lightfoot 305), 'I of myself (RSV [but not NRSV]; Longenecker, *Paul* 112; Knox 54), 'I left to myself' (Robinson 91; Lambrecht 55); 'I, left to my own resources' (Byrne 233; Byrne, 'Rom 6:1 — 8:13' 566). ἐγώ = intensive pronoun (Porter 120); αὐτός 進一步加強語氣。

15 Bruce 148.

16 Byrne, art. cit. 566-67. Cf. Freed, *Paul* 142.

17 見七 13～25 註釋引言（丙）部註 8、9 及所屬正文。Cf. Dunn 1.397; Morris 298 n.125; Gundry, 'Romans 7:7-25' 241 n.7; Garlington, 'Romans 7:14-25' 233 n.159; Fung, 'Romans 7:14-25' 39-40; 馮蔭坤：「羅七 14～25」88。

18 Lightfoot 305（參上面註 14）。

19 依次見：Campbell, 'Romans 7:7-25' 61; Moo I 496, Moo III 467.

20 Hodge 239; Kümmel 125 (cf. 67); Kuss 460.

高）所強調的，是**我**作為隨後一句話的主詞，是個人地、完全地牽涉在所描寫的兩種行動中，[21] 既（一方面）以理智去服事神的律法，又（另一方面）以肉體去服事罪的律。[22]

認為**我**是基督徒的釋經者，將「內心」解為被神的靈所更新的內心，理由是保羅在別的地方從沒有這麼積極地論到未重生者的心。[23] 一章二十八節曾說神把外邦人交付與「敗壞的心」，[24] 這一點支持此說。不過，按筆者採納的解釋，**我**並不是一般的非基督徒外邦人，而是以保羅為代表的虔敬猶太人；按這種理解，「內心」應指「心思」（呂譯）或「理智」（思高），如在靠近本節的第二十三節一樣。有認為「以心思給上帝之律做奴僕」（呂譯）意即承認是受制於神的律法；或將這話減弱為「我很想以理智服事神的律法」。[25] 但是文理提示，「以理智服事神的律法」的意思就是同意律法是善的（16b）、喜歡律法（22 節），並且立志行律法所要求的善（15b、18b、19a、21a）。[26]「服事」在本句有主動（「作出服事

---

21 Cranfield 1.369 n.4（〔上〕521 註 401）；Winger, *Law* 192（不過二者分別認為**我**是基督徒／保羅自己）。

22 τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκί νόμῳ ἁμαρτίας. 在 τῷ νοΐ, τῇ σαρκί 這二詞中，冠詞是用作所有格代名詞（Wallace 215-16），在此＝「我的」。

23 Cf. Cranfield 1.370 n.2（〔上〕522 註 403）；Dunn, 'Romans 7,14-25' 263; Campbell, art. cit. 61.

24 參《羅》1.317-18。

25 依次見：Fitzmyer II 133; Lambrecht 55. 陳終道 165 謂「『神的律』即：廿一節那要『為善』的意願，和廿二節『裏面的意思』，以及廿三節『心中的律』」。但是 22 節分明將「我裏面的意思」和「神的律」分開（按著前者，我是喜歡後者），21 節的「律法」較可能是「定律」之意（參該節註釋第四段）；只有 23 節「心中的律」可與「神的律法」認同。

26 Campbell（'Romans 7:7-25' 58）認為，六 17～23「作神奴僕」（δουλεία τῷ θεῷ）的觀念跟七 25b 的 δουλεύω νόμῳ θεῷ 有十分密切的關係；前者是基督徒現今的經歷，這提示後者也是。這種推理忽視了兩者之間極重要的分別：「作神的**律法**的奴僕＝服事神的**律法**」不等於「作神的奴僕＝服事神」，因為保羅明言，信徒如今按著靈的新樣「服事主」（＝作神的奴僕），乃是他們「脫離了〔摩西的〕律法」的結果（七 6；參該節註釋第四段，亦參七 4 註釋最後數行）。由此看來，Campbell 所提出的比較（其實是對比）反而支持本段的「非基督徒」看法。

之舉」）的意思，如在七章六節一樣（參十二 11，十四 18，十六 18）。

但是當這動詞（從上一句補充進來而）用在末句時，則有較被動的「作奴僕」之意，如在六章六節（參九 12），[27] 儘管「作奴僕」自然包括「作出服事之舉」。在「理智」與「肉體」的對比下，後者在本句可能有較物質性（與倫理性相對）的意思，相當於「身體」。[28]「罪的律」顯然重拾了第二十三節同一個詞語，因而應作同樣的解釋。[29] 如在第二十三節一樣，「罪的律」有解為指摩西的律法：舊約與罪站在同一陣線上，罪的律就是舊約的律法；[30] 保羅顯然將「神的律」和「罪的律」視為同一律法不同的兩面，前者是指律法作為善的代表（12、14a、22、25 節），後者是指律法作為被罪用以壓逼人的力量（8、11、21、23 節）。[31] 上文已提出理由反對此解釋，並將「罪的律」解為罪有如一種權力，它在行動的層面上（「在我肢體中」）控制著我。[32] 因此，本節「以肉體作罪之律的奴僕」意即在身體的行為上受制於罪的奴役力量，[33] 行出與神的

---

27 Cf. De Lacey, 'Law' 170.

28 Moo I 496, Moo III 467 n.88.

29 比較 νόμος ἁμαρτίας（25 節）與 ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας（23 節），又 νόμος θεοῦ（25 節）與 ὁ νόμος τοῦ θεοῦ（22 節，八 7），可見無冠詞的 νόμος 本身並沒有一種所謂「質」的意思（通常稱為 'qualitative' νόμος），因為這兩組詞語各別的成員之間並無意思上的分別（cf. Winger, *Law* 45）。此作者（46）又提出另一個語言學的原則（稱為 'the rule of maximal redundancy'），即是當我們遇到意思不明的字詞時，我們對這詞的定義，應使這詞對得自其所屬一段文字的整個信息，加添最少的意思（即是儘量將這詞視為冗語，由此而得 'maximal redundancy' 之名）。參《羅》1.484 註 30 所提 Silva 類似的觀察。

30 Martin, *Paul* 99 n.161: 'The law of sin is the same law as the OT law; the OT is aligned with sin.' 作者（27-28）認為七 21～25 所提到的 νόμος（21、23、25 節）皆指（摩西的）律法。

31 Boers 87-88. 參李保羅 211。

32 見七 23 註釋倒數第二、三段。

33 Cf. Räisänen, *Jesus* 64.

律法相違，也是並非自己立志去作的惡來。

主張本段是論基督徒經歷的釋經者認為，本句所描寫的是基督徒一生之久的情況。[34] 路德就認為這句話告訴我們，基督徒同時「已蒙稱義，但仍是罪人」。[35] 在「服事神的律法」與「服事罪的律」之張力的背後，就是新紀元和舊紀元二者同時並存的事實：一方面，新紀元已介入現今，信徒的心意已被更新（參十二2），他們服事神的律；另一方面，舊紀元尚未過去，肉體是易受攻擊的，因此他們也服事罪的律。上一句得釋放的呼喊（25a）不是指已完成的救恩或尚未開始的救恩，而是「在進行中，尚待完成」的救恩。[36] 可是，本句談到「我以肉體作罪之律的奴僕」，這「罪之律」是「在我肢體中」（23 節）的；這等於說，我以我的肢體犯罪，而這正是讀者從前作罪的奴僕時的情況（留意六 19b：「你們從前……將肢體獻給不潔不法作奴僕」）。因此，本句與六章十六至二十節「作罪的奴僕」的意象前後呼應，強有力地提示本句所總結的，是未重生者的經歷。[37]

七 13～25　**總結**以上的討論，筆者認為這裏所描寫的並不是基督徒的經歷，[1] 更不應視為正常基督徒生命的一部分，[2] 而是猶太人

34　So, e.g., H. G. Schutz, *DNTT* 1.231; Stott, *Men* 78（司徒德 93-94）；淺釋 78、80。參七 24 註釋註 24 所屬正文。

35　Luther 98-99. Cf. Dunn, *Spirit* 315. Lambrecht 90 則聲言，我們今天的基督徒不能同意路德這樣的描寫。

36　Cousar, 'Romans 5-8' 206, quoting from Dunn 1.399.

37　Cf. Gundry, 'Romans 7:7-25' 235.

1　不少華人釋經者採「基督徒」的看法：參七 13～25 註釋引言（甲）部註 5 第二段。徐 50 認為，這一段將基督徒的人生描寫為「一場艱苦的交戰」的經文，「對於我們今天作基督徒，實在很有幫助」。

2　黃 156 說：「這段〔七 21～24〕的經驗是保羅在他得救以後才有的，所以有這樣經驗的人，是一個得救以後的信徒正常的經驗」（參同書 151）；賈 242 甚至認為，本段「是已經得救的信徒，所必須有的經歷；就是那已蒙重生的新人，必須經歷種種的交戰，方能膂力日增，品性日

活在摩西律法之下的情形。[3] 保羅在本段以之為討論對象的，是一個「虔敬」的猶太人，就是一個嚴肅地面對自己的宗教信仰，努力履行自己的宗教責任的猶太人，像他自己從前那樣；[4] 這猶太人在律法下的經歷清楚表明，導致死亡的不是神的、聖潔良善的律法，而是罪；而律法完全不能幫助人脫離罪的權勢，只有神「藉著我們的主耶穌基督」（25a）才能夠並且已經完成拯救大功。因此，信徒應以羅馬書第六章和第八章，而不是羅馬書第七章（14～25 節）為基督徒生命及生活的藍圖。[5] 雖然基督徒仍需不斷慎防被罪所勝，也儘管多數甚或每個基督徒也都能或多或少認同「立志為善由得我，行出來由不得我」（18 節）這種經歷，[6] 但是保羅並沒有談論**基督徒**的這種經歷，而是把重點放在聖靈足以克勝肉體、信徒應隨從聖靈而行（加五 16；羅八 4、13）這正面的真理上。[7]

高，終至有豐富榮盛地步」（楷體皆為筆者所加）。Burgland（'Romans 7:14-25' 163）更進一步，以本段（七 14～25）為「規範性」的基督徒狀況（'the normative condition of the Christian'）。

3 Cf. Russell, 'Romans 7' 527. 作者說，若以七 7～25 與在基督裏的生命混為一談，就是使教會在神學上變成貧窮的。

4 參七 22 註釋第二段，註 9 所屬正文。

5 參較七 13～25 註釋引言首段末。

6 因此，一些持「基督徒」看法的釋經者，便在解釋本段時訴諸信徒的經歷。參七 13～25 註釋引言（甲）部註 38 及所屬正文。

7 Cf. Fee, *Presence* 817; 'Warfare' 128. 亦參八 4 註釋註 72 所屬正文該段。

五　義的生活是藉著聖靈的工作（八 1～17）

毫無疑問的，羅馬書第八章是最為信徒所熟悉和喜愛的經文之一；其中最常被引用（往往是斷章取義地被誤用）的，也許就是第二十八節或其部分：「我們曉得萬事都互相效力，叫愛神的人得益處，就是按他旨意被召的人。」釋經者一致地給予本章最高的評價，例如：有認為「羅馬書八章不僅是羅馬書的核仁，也是整本聖經的核仁」；[1] 較保守的說法是，本章「也許〔是〕新約聖經中最偉大的一章」；[2] 按最中肯的評估，本章仍然在保羅書信裏「凸出為保羅最優越、至圓滿和最成熟的福音摘要之一」。[3] 從開首的「不被定罪」（2 節，新譯）到結尾的「不能……隔絕」（39 節），本章縱覽了神的一些作為及賜予，這些作為及賜予使信徒確知自己與神的關係是穩妥和不變的。[4] 單從本章內容的角度看，本章可視為論「基督徒確信」的一章經文。

不過，我們不可忘記，本章是書信本體（一 16～十五 13）第叁大段（五 1～八 39）——該大段是論因信稱義對信徒的意義——的最後部分，因此，這最後部分之目的和功用更應按照其文理來理解。保羅在上文已依次討論過：因信稱義帶來三重福氣（五 1～11），因信稱義是新紀元、在基督裏的恩典之賜予（五 12～21），義的生活是基於基督的工作（六 1～七 6）；[5] 並為律法提出辯護，表明為何不能把律法與罪或死亡等同（七 7～25）。[6] 最後一段有「插入部分」

1　李常受 2.90（cf. Witness 447）。

2　Robinson ix, 107; cf. 9（及圖表）。

3　Wright, 'Romans' 203. 賴特認為，幾乎任何我們欲討論的、保羅書信的課題，都遲早會引我們到此章。

4　Moo II 1139*a*; Moo III 468.

5　參六 1～七 6 註釋引言。

6　參七 7～25 註釋引言首段。

的性質；現在保羅重拾在此插入部分之前的思路，繼義的生活是基於基督的工作這個思想之後，提出與此密切相關的另一思想：義的生活也是基於聖靈的工作（八 1～17），兩個思想都是為要答覆因信稱義之理，尤其是對猶太人所引起的問題，即因信稱義豈不是引致無法主義（參六 1、15）？六章一節至七章六節的整個論證都是以基督的工作為依據的：基督的死與復活為神的子民成就了義，一方面使他們在神面前有義者的地位，另一方面使他們可以（並且應當）過義的生活。照樣，第八章一至三十節的整個論證是以聖靈的工作為依據：聖靈在信徒生命中的工作使他們實在的活出義的生活來（八 1～17）。值得特別留意的一點是：前一段的論證結束時，提到聖靈作為新生命的必具元素（七 6：「聖靈〔小字〕的新樣」），新一段的論證則在開首時重複提到基督（八 1、2、3），因祂的工作是新生命和義的生活之先決條件。[7]

第八章的內容跟前面的三章有密切的關係，因為前三章是本章論證的背景。（一）第一節開首的「所以」（新譯）一詞表示，保羅現在根據上文而推出結論。該節的「如今，那些在基督耶穌裏的就不定罪了」這話，**與五章十二至二十一節**有牢固的關聯：「定罪」原文[8]在新約只見於八章一節和五章十五、十八節；「在基督耶穌裏」則正好描寫了第五章該段所述、基督與之「聯合」並代表他們的那些人的地位。第五章該段和八章一至十三節同樣指出，生命是義的產品（五 17、18、21，八 10）。[9]（二）八章一至十七節亦與**第六、七兩章**有關聯：（1）神藉著基督的救贖和聖靈的工作，處理了律法所不能解決的、罪的問題（七 7～25，八 1～4）。（2）「生

---

7 Cf. Fee, *Presence* 499, 500. 亦參八 4 註釋倒數第三段。

8 κατάκριμα.

9 Cf. Moo III 469. 有括號的「聯合」一詞是代表英文的 'solidarity' 之意思，不是第六章所說的信徒與基督的聯合（union with Christ）。參五 18～19 註釋總結註 1。

命之靈的律」使信徒得以脫離罪和死的律（八 2，新譯），以致他們有能力及責任「靠著聖靈治死身體的惡行」（八 13），即是他們不再作罪的奴僕，而是成了神和義的奴僕（六 15～23），得以履行與基督同死同復活所帶來的責任，就是行在生命的新樣式中（六 1～14〔尤其是 4 節〕）；也是這「生命之靈的律」，使信徒可以達成脫離律法，歸於基督之目的，就是按著聖靈的新樣服事主（七 1～6〔尤其是 6 節〕）。（3）信徒所領受「被立為子的靈」（八 15，呂譯）標誌著他們是神的兒女和後嗣（八 14～17），一反他們從前受捆於律法（七 6），被罪奴役（六 6、17、20）的情況。[10]（三）八章十八至三十節，以及三十一至三十九節，分別回應了**五章一至十一節**首次提出的雙重主題：信徒在受苦中有榮耀的盼望（八 18～30，參五 2b～4），神在基督裏的愛是信徒終必得救的保證（八 31～39，參五 5～10）。[11]

本章一個明顯的特色是聖靈所扮演的顯著角色。「靈」字原文在第一至七章只出現了五次，其中三次是指聖靈；在第九至十六章亦只出現八次，其中七（或六）次是指聖靈；[12] 在本章則出現二十一次，只有兩次不是指聖靈。[13] 尤其是在第七章全無提及聖靈的情形下，本章對聖靈的著重是令人矚目的。經文顯示，聖靈——祂是「神的靈」，也是「基督的靈」（9a、9b）——是「生命之靈」（2 節，新譯），使信徒獲得新生命及過新的生活（八 1～13）；是「被立為子的靈」（15 節，呂譯），見證信徒是神的兒女（八

---

10 參較 Fee, *Presence* 516-17; also Dahl, *Paul* 90.

11 此第（三）點詳參五 1～八 39 註釋引言第四段內（即〔四〕之下）的第（7）點。Cf. Fee, *Presence* 517; Moo III 293.

12 依次見：一 4，五 5，七 6（另見一 9）；九 1，十二 11（？），十四 17，十五 13、16、19、30（另見十一 8）。

13 這兩次是 15a、16b. 其餘十九次見：2、4、5（2x）、6、9（3x）、10、11（2x）、13、14、15b、16a、23、26（2x）、27 節。（2x＝兩次，如此類推。）Cf. Schlier 236; Moo III 468.

14～17）；是「住在〔信徒〕裏面」的靈（11 節，參 9 節），引導及幫助他們治死身體的惡行（13、14 節）；是「上帝所賜的初熟果子」（23 節，現中），保證神的子民終必得救；是在他們現今的軟弱中為他們祈求的代禱之靈（26～27 節）；又是「叫耶穌從死裏復活者的靈」，神要藉著祂也「使你們〔信徒〕必死的身體又活過來」（11 節，參 10b）。另一件有趣的事實是，本章完全沒有使用命令式語法的動詞；不過，第十二、十三節顯然隱含著勸勉的成分。[14]

1 聖靈與新的生命（八 1～13）

1 如今，那些在基督耶穌裏的就不定罪了。

2 因為賜生命聖靈的律，在基督耶穌裏釋放了我，使我脫離罪和死的律了。

3 律法既因肉體軟弱，有所不能行的，神就差遣自己的兒子，成為罪身的形狀，作了贖罪祭，在肉體中定了罪案，

4 使律法的義成就在我們這不隨從肉體、只隨從聖靈的人身上。

5 因為隨從肉體的人體貼肉體的事，隨從聖靈的人體貼聖靈的事。

6 體貼肉體的，就是死；體貼聖靈的，乃是生命、平安。

7 原來體貼肉體的，就是與神為仇；因為不服　神的律法，也是不能服，

8 而且屬肉體的人不能得　神的喜歡。

9 如果神的靈住在你們心裏，你們就不屬肉體，乃屬聖靈了。人若沒有基督的靈，就不是屬基督的。

10 基督若在你們心裏，身體就因罪而死，心靈卻因義而活。

11 然而，叫耶穌從死裏復活者的靈若住在你們心裏，那叫基督耶穌從死裏復活的，也必藉著住在你們心裏的聖靈，使你們必死的身體又活過來。

12 弟兄們，這樣看來，我們並不是欠肉體的債去順從肉體活著。

---

14 Cf. Morris 299, 311.

13 你們若順從肉體活著，必要死；若靠著聖靈治死身體的惡行，必要活著。

好些釋經者以八章一至十一節為第八章的首段，即此段是以第十一節結束。[1] 可是，（一）不論是第十二節的「這樣看來」（參五18，七3）或「弟兄們」這直接的稱呼（參七4；林前十一33），都不必表示新一段的開始。[2] 相反的，「這樣看來」表示保羅現在是從上文推至結論。（二）第四節下半至第九節上半所論「肉體」與「聖靈」的對比，在第十二、十三節繼續出現，並且成為這兩節的陳述所隱含之勸勉的題材；因此，這兩節應視為與之前的十一節同屬一段。此外，（三）貫穿第一至十一節的一個主題——生命[3]——持續到第十三節的末句（「……必要活著」）。[4] 基於這三個（尤其是後二個）理由，本註釋以八章一至十三節為首段；第十四節引入新的題目，故以第十四至十七節為另一段。這兩段分論「聖靈與新生命」及「聖靈與神的兒女」，兩段合成有關「義的生活是藉著聖靈的工作」此主題的闡釋。

八1 「如今，那些在基督耶穌裏的就不定罪了。」

原文於句首有「所以」（新譯）一詞，[1] 這詞立刻引起的問題是：本節與上文的邏輯關係是怎樣的？（一）本節顯然不能連於上一章的末句，因為「在基督耶穌裏的就不定罪」不可能是「我以內心順服神的律，我肉體卻順服罪的律」（七25b）的結果。按葛凌頓

---

1 E.g., Käsemann 214; Cranfield 1.371-72（〔上〕524）；Schlier 236; Dunn 1.413-15; Wright, 'Romans 8.1-11' 219. Wilckens 1.118 也是將12節視為12～17節一段的開首。

2 So, correctly, Schnackenburg, 'Römer 7' 298 n.29.

3 見2節（「生命之靈」，新譯）、6b（「體貼聖靈的，乃是生命……」）、10c（「上帝的靈要使你們活」，現中）、11b（神要「把生命賜給你們那必朽的身體」，現中）。

4 Cf. Wilckens 2.120; Moo I 507, Moo III 472; Fitzmyer II 492; Louw 1§17.

1 ἄρα, 參七21註釋註1。

的理解，該句正是本節的基礎：一個人內心的交戰是生命的表現，這人並不是被遺棄給肉體，在肉體的範疇中只有死亡掌權統治；「所以」，即是**由於內心有爭戰**，「那些在基督耶穌裏的就不〔會在末日被〕定罪了」。[2] 可是，這種理解假定了第七章下半所描寫的是基督徒的經歷（七 25b 是 14～24 節的總結），而上文已提出理由反對這個立場。[3]（二）有認為本節像七章二十五節下半一樣，是別人加上的註解。[4] 主張此說者認為，本節彷如麥基洗德——既無在前者，亦無後繼者（參：來七 1～3）；既不能與七章二十五節下半銜接，也不能順利過渡至第二節。但若第二節是緊隨七章二十五節上半的，思路便暢順多了。[5] 這種極端的看法總是不能令人安心；就本節而論，所用的字詞及思想皆與保羅一致，「定罪」一詞暗指律法（參二 12b），這使本節事實上與第二至四節有關聯。[6]（三）雖然本節並非與七章二十五節上半的思想全無關係，但該處那句話又短又不明確，不足以成為本節之結論的基礎；[7] 按上文的解釋，那句話是插入句，因此也不適宜作為本節這麼重要一項陳述的基礎。有認為本節大膽的申述，乃是根據七章二十五節上半那句感謝話的**含義**推理而得的：「既然拯救是可得到的，就沒有理由要那些屬基督耶穌的人繼續在一種『勞役監禁』的情況中。」[8] 可是，「所以」一詞原文在本書另外出現十次，所表達的結論都不是從上文的**含義**推理

2 Garlington, 'Romans 7:14-25' 225.

3 參七 13～25 註釋引言（甲）部第五段起。

4 E.g., Bultmann, 'Römerbrief' 199; Käsemann 214-15.

5 Keck, 'Rom 8:1-4' 42.

6 So Wilckens 2.119.

7 Cf. Kümmel 69; Kuss 489.

8 依次見：Denney 644*a* ('an inference from what is implied in [7:25a]'); Bruce, *Paraphrase* 207（引句出處：cf. Bruce 149）。

得來的。[9]

由此看來，本節之結論的基礎必是在七章七至二十五節那一段之前的。這基礎是哪一段或哪一些經文呢？問題的答案部分有賴於對「定罪」一詞的理解。（四）有釋經者認為，本節的下文顯示，保羅在這裏所論的不是稱義而是成聖的問題，因此，「定罪」一詞獲得「勞役監禁」之意，即是替罪服勞役，[10] 而「不定罪」一詞的前景（與「背景」相對）意思就不僅是脫離罪咎，而是脫離罪奴役人的力量。這樣，本節之結論的基礎就是六章一節至七章二十五節這一整段：[11] 信徒既已脫離罪的奴役（第六章）以及律法的權勢（七 1～6）——這律法是罪的催化劑和死亡的工具（七 7～13），並無能力使人勝過罪惡（七 14～25）——他們就不用繼續在罪和死亡的暴虐統治下服勞役了。

不過，有更強的理由支持另一種解釋：（五）「定罪」一詞的原文在保羅書信（也是在新約全部）另外只見於五章十六、十八節，這就強有力地提示，「定罪」在本節應作同樣解釋。「定罪」在第五章所指的並非罪主宰人的行為，而是亞當的過犯所引致的「審判」（＝定罪的判決）之後的「定罪」（＝判決的執行，即是刑罰）；[12] 像與之平行的「死」字一樣（比較：五 16、17，五 18、21，八 1、6），「定罪」指失喪、與神隔離、終必死亡以致永遠與神隔絕的狀況；「定罪」與「稱義」對立（五 16、18）。這樣，保

---

9 見：五 18，七 3、21、25，八 12，九 16、18，十 17，十四 12、19。留意根據某事實（甲）的含義（乙）而得的結論（丙），有別於該事實（甲）的含義（乙）；例如：ἄρα 在七 3 引出了上一節所述之事實（甲）的含義（乙）（參該節註釋首段），又在十 17 引出上一節之引句（甲）的含義（乙）（cf. Cranfield 2.537; Moo III 665）。

10 κατάκριμα = 'penal servitude'（Bruce, 同註 8）。Harrison 86（海爾遜 189）認為「不定罪」同時有法庭裁判式及實際生活方面的意思。

11 So Murray 1.275. 參鮑 1.243。

12 見五 16b～c 註釋第三段，五 18 註釋第三段末。Cf. *EDNT* 2.260*a*.

羅在本節是重申他在第五章下半（尤其是 15～19 節）的一個主要論點：信徒因與基督「聯合」而得以脫離亞當的過犯所引致的「定罪」；因此，這詞在本節所指的同樣只是信徒得脫罪的刑罰，而不是指他們脫離罪的權勢；[13] 八章三十三、三十四節說，「有神稱他們〔神所揀選的人〕為義了。誰能定他們的罪呢？」，所用的是與第一節的名詞「定罪」同字根的動詞，此點進一步支持上述的解釋。[14]

按這（第五）種理解，「所以」一詞所指的首先是五章十二至二十一節一段[15]（尤其是 15～19 節的正面思想：因與基督「聯合」而脫離「定罪」）；[16] 但該段是從上一段（五 1～11）推理而得的結果，[17] 因此，保羅的思想可能回到更遠的五章一節，[18] 而該節是三章二十一至二十六節之主題的延續，[19] 因而「所以」可能甚至回溯到三章二十一節至五章二十一節這整個段落。[20] 與此同時，本節（或

---

13 Gundry, 'Grace' 31 n.83; Moo I 504, Moo III 472-73; Moo II 1139*b*. 關於有括號的「聯合」一詞，請參八 1～17 註釋引言註 9。

14 這第（五）解釋跟下文是論成聖而非稱義的事實並無衝突。按 Gundry（同上註）的解釋，雖然 2 節談到「脫離罪」，這並不是對 1 節「不定罪」下定義，而是以脫離罪作為法庭判決式之「不定罪」的記號或證據。參八 2 註釋首段的（二），尤其是（三）。

15 Schnackenburg, 'Römer 7' 299. 作者指出饒有意義的一件事實：在第七章單數第一人稱的「我」和八章二節單數第二人稱的「你」（見八 2 註釋倒數第二段）之間，八 1 用了複數第三人稱的「那些……人」（新譯），這就洩露了保羅的視野是回到五 12～21 與屬亞當之人構成強烈對比的屬基督之人身上。這樣，ἄρα 所表達的邏輯關係，是比 ἄρα οὖν（參五 18 註釋註 1，七 21 註釋註 1）所表達的較為鬆散（so Gundry, 'Grace' 31 n.83）、間接（so Dunn 1.415）的。

16 相對於與亞當「聯合」而被「定罪」的負面思想（參上面註 13 後半）。Fitzmyer II 481 認為，「所以」引出從第五至七章得來的結論，尤其是重申五 18～21 的信息。

17 參五 12 註釋首段；詳見五 12～21 註釋引言首二段。

18 Stott 217 稱八 1 為五 1 那句正面陳述之「負面對應物」（'negative counterpart'）。

19 Cf. Jeremias, 'Gedankenführung' 148; Luz, 'Röm. 1-8' 180. Cf. also Dahl, 'Romans 5' 3（第八章較詳細的發揮 五 1～11 簡述的一些題目）；Bruce, *Christianity* 122; Lloyd-Jones 259-60, 263, 268.

20 Wright（*Climax* 9）則認為，保羅將一種三段論法內之小前提及結論的次序變換了，得出的次序

所引介的一段）亦與第七章有兩方面的關聯：[21]（1）本節的「如今」回應了七章六節的「現今」，表示本節重拾該節的思想；[22] 本章的首段解釋了該節簡略提及的「聖靈的新樣」。[23]（2）八章二至四節勾劃了七章七至二十五節「我」的窘境之解決辦法，而八章一至十三節全段所描寫的，是與「在律法下」的情形（七 7～25）構成對比的「在聖靈下」的情況。

「如今」所指的是由基督所開創的救恩新紀元，即是自基督死而復活開始的這整段時期（參三 21，五 9、11）。[24]「那些在基督耶穌裏的人」（新譯）即是藉信與基督聯合，被納入祂的裏面，成為「屬於基督耶穌」（當代），因而也是「活在基督耶穌生命裏」（現中）的人。[25] 如再上一段所解釋的，「定罪」是指亞當的過犯

是：（1）律法、罪與死是第七章所分析的問題（大前提）；（2）所以，在基督耶穌裏的人就不定罪了（結論，八 1）；（3）因為神已解決了第七章的問題（小前提，八 2～11）。但這樣以 ἄρα 引介從下文得來的結論，BADG 103-4（s.v.）並無這種用法。

21 Moo II 1139*b*; Moo III 469-70.

22 Wilckens 2.121 (cf. 119). 因此，一些釋經者認為「所以」是連於該節的：e.g., Cranfield 1.373（〔上〕526）；Ziesler 201; Byrne 242.

23 Schlier 237 認為八 1～17 在內容上是連於七 1～6 的，在後的一段在某意義上是在前的一段之延續：你們透過基督的身體已向律法死了 – 聖靈之律使你們從罪和死的律得了釋放。

24 So Kümmel 70; G. Stählin, *TDNT* 4.1118 n.71. Schlier 237 則認為除了這救恩歷史性的意思外，νῦν 字還有主觀經歷的意思，指個人藉信心和洗禮被納入這個新紀元的生命中（參六 21、七 6 的「現今」）。

25 參六 11 註釋倒數第二段。亦參《羅》1.499 註 16。Seeley（*Deconstructing* 147 n.52）認為「在基督裏」在此是指「基督徒在其中生活行事的、活躍的能力範疇」，相等於「隨從聖靈」而活（5〔應為 4〕節）或「屬〔於〕聖靈」（9 節）。但是「定罪」一詞法庭裁判式的意思顯示，「在基督裏」所關注的是信徒的地位，不是（尚未是）他們的生活行為。Cranfield 2.834 指出，「在基督裏」這保羅公式，像信徒的「向罪死」和信徒的「活」一樣，有四個不同卻是彼此相關的意思（參六 2 註釋註 12 及所屬正文，六 7 註釋末段及註 38）；他認為在本節「在基督裏」大抵主要是第一和第二個（即法庭裁判式，和洗禮意義上的）意思，但第三個（道德意義上的）意思當

為全人類所帶來的、死亡的刑罰；但是在「如今」這救恩新紀元內，「那些在基督耶穌裏的人就不被定罪了」，因為他們「因著上帝的恩典，藉著在基督耶穌裏的救贖，就白白的稱義」（三 24，新譯）；既已「因信稱義」（五 1），即是蒙神稱他們為義（參八 33），對他們來說，「已無罪可定」了（思高本節，參八 34）。[26] 譯為「不」字的原文小字[27] 佔句首的位置，強調了「沒有」定罪的客觀事實。[28]

八 2 「因為賜生命聖靈的律，在基督耶穌裏釋放了我，使我脫離罪和死的律了。」

「因為」[1] 一詞顯示，本節是解釋和支持上一節的，問題是如何支持。（一）若「那些在基督耶穌裏的就不定罪」（1 節）的原因就是「聖靈的律……使我脫離罪和死的律了」，則「不定罪」似乎是指脫離罪的奴役；不過，上一節的註釋（見第〔五〕解釋）已經辯證，「不定罪」一詞所指的只是信徒得脫罪的刑罰，而不是指他們脫離了罪的權勢。因此，（二）本節的功用較可能是提出證據來證

然是包括在內的。這看法比 Seeley 的解釋較為合理。

26 按李常受的解釋，這裏的「不被定罪」（新譯、現中）有兩個原因：第一，「保羅『沒有定罪』，因為他在基督裏無須靠自己來遵守神的律法，這種努力不過會〔= 只會〕產生自我的定罪。」第二，「『如今…沒有定罪』，不是因著基督贖罪的血除去了神客觀的定罪，而是因著生命之靈的律在他靈中帶來聖靈的釋放，並且排除了他一切主觀的定罪。」見李常受 1.227（楷體為筆者所加；cf. Witness 180-81）；參 2.386-88（Witness 687-89）。Cantalamessa 260 認為本節的「不定罪」包括心理上的自由。但是在五 16、18 的提示下，κατάκριμα 一字並不支持這種主觀意思。不過，在應用的層面上，我們可以說經文所指的客觀事實（不被定罪）提供了基礎，使信徒可以經歷主觀的「不被定罪」（不必活在罪咎的重壓底下）；cf. Mounce 44-45.

27 οὐδέν.

28 一些古卷在本節末有「不隨從肉體，只隨從聖靈」等字（KJV, NKJV 反映了這個異文），但這很可能是從 4 節加插進來的，經文的證據強有力地支持較短的語句（so Metzger 515; Cranfield 1.373 n.5;〔上〕526 註 411）。

1 γάρ.

實上一節的陳述：[2]本節所說的釋放已經發生，這就證明上一節所說的不定罪是真實的；脫離定罪（甲）是脫離罪和死的律（乙）之基礎，（乙）既已發生，（甲）也就必然是已成的事實。[3]不過，這解釋要給予原文的「因為」一詞一個罕見的意思，[4]因此，（三）更好的解釋是把本節和下一節視為合成「在基督裏不被定罪」的原因：信徒不被定罪（1節），「因為」神已為他們作成救贖（2～3節），一方面藉著基督「在肉體中定了罪案」（3d），同時藉著聖靈使他們脫離了罪和死的律（2節）。按這種理解，「因為」可保持此詞最自然的意思；在第二、三兩節所合成的整個原因裏面，特別與「不被定罪」有關的是第三節（尤其是下半節）。這論點進一步的解釋，請參下文（本節註釋倒數第三段）。本節的內容有幾個問題需要討論。

第一，「賜生命聖靈的律」原文作「生命之靈的律」（新譯、呂譯）。[5]布魯斯認為，「靈的」和「生命的」這兩個所有格的名詞可視為都是形容主格的名詞「律」字；意即這律是「聖靈的律」，與「〔我〕肢體中的罪律」（七 23，新譯）相對，也是「生命的律」，與那「本來應許叫我……活」、事實「反叫我死了」的誡命（七 10，思高）相對。[6]不過，根據希臘文一般的用法而論，當兩個

---

2 就如在路七 47「因為〔ὅτι〕她的愛多」提出了「她許多的罪都赦免了」的證據（參馮蔭坤：《比喻》36-37）。

3 Cf. Cranfield 1.372, 374（〔上〕524-25、527）。亦參八 1 註釋註 14 所引 Gundry 的解釋。Stott（*Men* 80; 司徒德 95-96）對本節與上一節的關係採類似的解釋：我們知道在基督裏我們不再被定罪而是得稱為義，因為在基督裏我們也已被釋放了。

4 Zerwick §472 指出，「γάρ 幾乎總是有指出原因和解釋的作用」。BAGD 152（s.v. 1 d）提到此字的一種用法：'the general is confirmed by the specific' or 'the specific by the general'; 但細察所引的經文（例如：七 2；林前十二 8）便可看出，這裏所說的「證實」並不是正文第（二）解釋所說的那種。

5 ὁ . . . νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς.

6 Bruce 151 with n.2; cf. NEB: 'the *life-giving* law *of the Spirit*'（筆者加上斜體的兩個字／詞都是形容

所有格的名詞連著出現時，所表達的是一種主屬而非同等的關係，而在前的總是為主，在後的總是隸屬於在前的，[7]亦無特別理由要將本節視為例外；因此，這詞語的意思是「『生命之靈』的律」。[8]下文顯示（亦參七6），「靈」字所指的無疑是聖靈，後者稱為「生命之靈」，因為聖靈與生命的關係十分密切：「〔聖〕靈的意念乃是生命與平安」（八 6b，呂譯）；「若靠著聖靈治死身體的惡行，必要活著」（13b；參：加六 8b）；「基督若住在你們裏面，……上帝的靈要使你們活」（10 節，現中）；祂是「那使耶穌從死人中復活者的靈」，如果祂「住在你們裏面，〔神〕也必藉著住在你們裏面的聖靈，使你們必死的身體活過來」（11 節，新譯）。總言之，新約的職事是叫人得生命的職事，因為此職事以聖靈為其標誌，而「聖靈……使人活」（林後三 6）。[9]「『生命之靈』的律」這個字眼，與「『罪和死』的律」相對之下，可說特別凸出了聖靈是「賜人生命之聖靈」（當代）這個事實。[10]

第二， 按思高聖經的譯法，本節的主詞是「在基督耶穌內賜與生命之神〔即聖靈〕的法律」，這就引起「在基督耶穌裏」這介詞片語在句子結構中之位置的問題；換句話說，此片語是隸屬在其前的文字（某個名詞或某個片語），抑或是連於在其後的動詞「釋

「律」字的）；Hunter 79; Michel 247.

7 BDF §168(2). §168(1) 指出，兩個所有格的名詞同時形容另一名詞，這種情形並不常見；在這情形下，前兩個名詞通常是被那另一個名詞把它們分開的，例如林後五 1：ἡ . . . ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους（參上面註 6 NEB 的字次）。

8 Cf. Cranfield 1.376（活泉 124），Cranfield（上）530-31。

9 除了上引的經文外，亦參：林前十五 45b：「末後的亞當成了叫人活的靈。」Schlier 239 將「生命之靈」解為「那願意人得生命、創造生命，以及使人可以獲得生命的靈」；參精華 486：「聖靈是生命的創造者，並賜與生命。」理論上，τὸ πνεῦμα τῆς ζωῆς 可視為閃族語法，意即「活的靈」；但是鑑於聖靈與生命的密切關係，譯為「生命之靈」無疑是較可取的。

10 Cf. Loane 21.

放」的呢？[11] 釋經者提供的答案和附帶的解釋至少有以下五種：（一）若把介詞片語連於此片語所緊隨著的名詞「生命」，「在基督耶穌裏的生命」（參六 23，五 21）可解為「來自基督耶穌的生命」，[12] 而「『在基督耶穌裏的生命』之靈」亦可解為聖靈是「在基督耶穌內賜與生命」（思高，參金譯）；或是認為本節全句的意思即是，在基督裏等於享有在聖靈裏的生命，這生命也就是自由。[13] 現代中文譯本的譯法反映了類似的理解：「聖靈的法則，就是使我們跟基督耶穌聯合而得生命」；[14] 只是此譯法將「生命之靈」這一個詞語（見上一段）內的兩個名詞分開，把「靈」字連於「律」字而得「聖靈的法則」（甲），把「生命」連於「在基督耶穌裏」而得「跟基督耶穌聯合而得生命」（乙），然後又把（乙）視為解釋（甲）的同等詞語。[15]

（二）若把介詞片語連於「生命之靈」，「『在基督耶穌裏』的『生命之靈』」便可解為信徒是「在基督耶穌裏」與這位「生命之靈」相遇，聖靈成為他的推動力；使人脫離罪和死的不僅是「聖靈」，而是「『在基督耶穌裏』的『生命之靈』」，因為對保羅而言，離開了「兒子事件」，就不可能有聖靈的釋放能力這回事。[16]

---

11 ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ 是「結構上之模稜兩可」（'structural ambiguity'）的例子（cf. Palmer, *Structure* 40-41）。但結構上的模稜兩可並不等於作者刻意地語出雙關；關於後者，參《羅》1.264-65（註 7 所屬的一段）。

12 τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ= 'life that comes from Christ Jesus' (CEV). Cf. Michel 249.

13 Ziesler 202.

14 Cf. TEV: 'the law of the Spirit, which〔留意：不是 'who'〕brings us life in union with Christ Jesus'.

15 I.e., ὁ νόμος τοῦ πνεύματος = [ὁ νόμος] τῆς ζωῆς (epexegetic genitive) ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ ; cf. Stendahl 30: 'the law of the Spirit, of the life in Christ Jesus'. So also Knox 506: 作者在 πνεύματος 和 'Ιησοῦ 二字之後都加上逗點，得出的意思即是：「聖靈的法則──即是在基督裏之生命──釋放了我」；這樣，保羅把聖靈認同為「在基督裏（即是在信徒群體裏）的生命」或是那生命的原則；換句話說，是聖靈使教會成為教會。

16 依次見：Schlatter (E) 173; Keck, 'Rom 8:1-4' 50-51.「兒子事件」翻譯了 'the Son-event', 指基督的死

（三）若把介詞片語連於「律」字，便可得「在基督耶穌裏所賜下的律，或紀元」之意。[17]（四）若把「在基督耶穌裏」連於在其前的整個片語，得出的意思便是「『在基督裏』的『生命之靈的律』」；或「『賜生命之靈』的紀元」是在基督的救贖範疇裏的；或「生命之靈所帶來、所建立的律」，是與基督耶穌並在祂裏面——就是在耶穌基督此人的權力範疇之內——賜下和發生功效的。[18]

（五）若把介詞片語連於隨後的動詞，便得「生命之靈的律在基督耶穌裏使我自由，脫離了罪和死的律」（新譯）。[19] 這種理解最符合文理，因為第三節開首的「因為」一詞將該節（及 4 節）連於本節，而該節指出，神用以達成「在肉體中把罪判決」（新譯）的方法，就是「差遣自己的兒子，成為罪身的形狀，作了贖罪祭」；故此「在基督耶穌裏」最宜解為「生命之靈的律……使我……脫離罪和死的律」這行動的基礎，亦即是說，神在基督裏並藉著基督所成就的，乃是聖靈所作成之釋放的基礎。[20] 按這種理解，此介詞片語被放在動詞之前，是為要加強語氣，強調所說的「釋

而復活。

17　Nygren 312.

18　依次見：Byrne 235; Kuss 490 (cf. Black 109); Schlier 239.

19　以下的中譯本反映了同樣的理解：呂譯、當代、新和。

20　Cf. Cranfield 1.374-75（活泉 123），（上）528；Cranfield 2.832, 833; Moo III 473 n.21.

Loane 17 認為 ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 之前並無冠詞，此點清楚表示此片語應連於隨後的動詞。但這理由不能成立，因為雖然此片語在保羅書信中用來形容在其前的名詞時，多次有冠詞（三 24，八 39；提前一 14；提後一 1，二 10，三 15：τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; 林前四 17：τὰς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; 提前三 13；提後一 13；提後二 1：τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ），但也有多次是無冠詞的（羅十六 3；弗三 6；腓一 1，三 14，四 21；西一 4；帖前一 1，二 14，五 18；帖後一 1；門 23）。事實乃是，在新約希臘文的用法裏，形容名詞的介詞片語不一定要有冠詞；例如，林前十 18 的 τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα 意即 τὸν Ἰσραὴλ τὸν κατὰ σάρκα = τὸν κατὰ σάρκα Ἰσραήλ（參《羅》1.266 註 14）。

放」是在基督裏和藉著基督達成的。[21] 另一方面，保羅不說「因為在基督耶穌裏，生命之靈的律使我得自由」，[22] 而說「因為生命之靈的律在基督耶穌裏使我自由」（新譯），這似乎表示更受到強調的是這個事實：是「生命之靈的律」（句首）使我獲得自由，脫離了「罪和死的律」（句末）。

第三，這裏出現兩次的「律」字是甚麼意思？換言之，「生命之靈的律」與「罪和死的律」所指的是甚麼？像三章二十七節的「法」字（也是兩次）和七章二十一、二十三節（第一及第三次）的「律」字一樣，本節的「律」字主要有兩種解釋：指摩西的律法，或是比喻性或辭令式用法。由此而得出至少三個看法：（甲）兩個「律」皆指摩西律法；（乙）「罪和死的律」是指摩西的律法，「生命之靈的律」是比喻性用法；（丙）兩個「律」都是比喻性用法。以下依次討論這些看法：

（甲）鄧雅各力倡兩個「律」字皆指神賜給以色列的律法之說。有關的兩個詞語表達了律法的雙面性：消極方面，陷於罪與死之連結中的律法（在此連結中，與律法相遇的只有肉體），是律法作為「儀文」或「文字」（參二28～29，七6），那是指律法在舊的紀元中被誤用，具毀壞性；但是積極方面，律法被正當地理解，並被人「靠著聖靈而不是靠著儀文」（二 29，新譯）對它（律法）回應時，律法是神所喜悅的。「罪和死的律」就是「那在我肢體中的『罪之律』」（七 23，參呂譯），即是被罪使用來欺騙人，把人引到死亡（11～13 節）的律法；而「生命之靈的律」只是維護律法

21 Dunn 1.438. Wedderburn（'Observations' 89）認為 ἐν Χριστῷ 在此是表達媒介或原因。

22 Loane 17-18 認為此介詞片語是從上一節重拾起來，並用作整個文理的主導思想：'There is therefore now no condemnation to them which are *in Christ Jesus*: for *in Christ Jesus* the law of the Spirit of life hath made me free from the law of sin and death.' NIV 和 NEB 就是把 'through/ in Christ Jesus' 放在句首。

的、一個較為極端的用詞，指律法是「屬乎靈」的（14 節），其用意是叫人得生命（10 節）。律法之所以為「屬乎靈」，是由於它可以是聖靈的媒介，當律法被正當地理解為提供了聖靈引導之行為的指引時（參八 4），它就成為使人得自由的力量，使人脫離罪和死的律。保羅論證之正當對比不是在乎福音與律法，而是在於律法作為生命之靈的表達，以及律法作為罪與死的工具；律法一經脫去「藉律法的行為克勝肉體的軟弱」這個角色，律法作為神意旨的表達，其要求是繼續有效這一點便可再次被強調。[23]

「律」字在第三、四節顯然是指摩西的律法，這一點有利於上述的解釋。[24] 另一方面，上文曾經辯證，此字在七章二十一節是「定律」或「法則」之意，而七章二十三節的「另……一個律」，即是「〔我〕肢體中的罪律」（新譯），是指罪在我身上有如一種權力或強制的力量；[25] 這就提示「律」字在本段的文理中並非一貫地指摩西的律法。此外，上述的解釋有以下的困難：（一）動詞「釋放」的主詞是「生命之靈的律」，是此律「使我自由，脫離了罪和死的律」（新譯）；這就是說，保羅沒有說那正確地了解律法的人，就會經歷到律法是聖靈之律；作成「釋放」此事的是「生命

23　依次見：Dunn 1.416-17 (cf. 418-19), 436; Dunn, 'The Law of Faith' 72-73; 'Romans' 473, 470. See also Dunn, *Paul* 645-47. 類似的解釋見：Meyer 1151*b*; Hübner, 'Proprium' 466; Hübner, *EDNT* 2.476*b*-77*a*; Snodgrass, 'Spheres' 106; Chamblin, 'Law of Moses' 367 n.84. Wilckens 2.123 也是認為，本節把 1 節的「不定罪」描寫為律法本身的改變：從它定罪的功能改為使人得脫定罪的功能。Cf. Byrne, *Sons* 92 n.47: 律法表達了神不變的「義之要求」，一方面被罪使用（'qualified . . . by sin'）因而引致死亡，另一方面被聖靈使用（'qualified . . . by the Spirit'）而引致生命（但見下面註 29）。Froehlich（'Romans 8:1-11' 248）指出，中世紀的釋經者多數認為，有關的兩個詞語表達了基督徒之道德生活的兩個選擇，只有伯拉糾將此二律解為摩西律法兩種不同的功能。Gaston（*Paul* 31）將兩個詞語分別譯成「『在基督耶穌裏的生命』之靈的律（Torah）」和「罪和死的律（law）」；其中（'the Torah' 與 'the law'）的分別，參《羅》1.464 註 6。

24　Snodgrass（'Spheres' 106）認為這不利於把 νόμος 作另外的解釋（如「能力」，見下文）。

25　依次見：七 21 註釋第四段；七 23 註釋第二段，以及倒數第二、三兩段。

之靈的律」，不是對律法有正確理解的人。[26]（二）緊隨本節的下文強調了律法的無能（3a）；「律法……所作不到的，上帝〔藉著祂的兒子〕作到了」（3 節，新譯）；因此，把摩西的律法視為本節所說使人得自由的「律」，使本節與下一節互相衝突。（三）無論怎樣對兩個所有格的名詞下定義，[27] 以及如何解釋和意譯，討論中的解釋仍然無法擺脫「摩西的律法使信徒獲得自由，脫離了摩西的律法」這種不協調的現象。（四）將使人脫離罪與死的奴役這解放者的角色賦予摩西的律法，與保羅在本書及其他書信（例如：三 19～21，四 13～15，五 20，六 14，七 4～6；加二 21，三 10～13、21，四 1～5）對摩西律法的描述背道而馳。[28] 鑑於像七章四節、六節那樣的陳述，實在很難想像保羅怎麼可能會把摩西的律法視為不但在新的紀元中經歷了轉化，而且成為了使人得自由的媒介本身。[29] 因此，至少「生命之靈的律」不可能是指摩西的律法。[30]

（乙）把「罪和死的律」解為指摩西的律法似乎合理，尤其因

26　Räisänen, *Law* 52; *Jesus* 65-66. Martin（*Paul* 30-31）認為這是 Räisänen 反對以 νόμος 為指律法的最有力的理由，並對此理由提出反駁：句子的主詞可能不是此字，而是「在基督耶穌裏的生命之靈的律」（甲）這整個詞語。此詞語只是一種簡潔的表達方式，總括了八 4～13 所描寫的「在基督耶穌裏」、「律法」、「聖靈」和「生命」此四者之間的關係，就如「罪和死的律」（乙）簡潔地總括了律法、罪和死亡此三者之間的關係（七 7～25，八 4～9、12、13）。本節的意思是，新的處境（甲）使我脫離了舊的處境（乙）。問題在於是甚麼產生這個新處境。筆者卻不明白，這解釋如何解答了 Räisänen 所提出的異議，因為按此解釋，「釋放」者仍只是「新的處境」，仍然不是「對律法的正確認識」或「有這種認識的人」。

27　例如，視之為品質所有格（genitives of quality: Byrne, *Sons* 92 n.7）。

28　Moo I 505-6, Moo III 474-75; Moo, 'Fulfillment' 331; cf. Räisänen, *Jesus* 63-68（反駁 E. Lohse 的見解，即是只有在基督裏，律法的真義才被人認識；從今以後，脫離律法作為救恩之道，同時是獲得自由通往律法作為神的命令）。

29　Byrne 242.（比較本註及上面註 23，可見作者在前書〔1979〕及其註釋書〔1996〕之間，已改變了他對這問題的看法〔參八 3d 註釋註 4 末〕）。Stott 218 認為，羅馬的基督徒會否掌握得到鄧雅各所言「律法的雙面性」那麼巧妙的理論，是很有疑問的。

為緊接著此詞的是「因為對律法是不可能的事」（3a，原文直譯），而「律法」無疑是指摩西的律法。一些釋經者認為，比較此詞和七章七節、十三節，顯見第七章的第二和第三部分依次說明了律法如何及到甚麼程度是「罪的律（法）」（七7～12）和「死的律（法）」（七 13～25）；保羅既在第七章解釋過摩西律法與罪的關係（7～12節）以及律法與死亡的關係（13～25節）之後，便可以在這裏把這詞用作「罪使用律法引致死亡」這整個思想的簡潔摘要。[31] 雖然這種區分（七 7～12 說明「罪的律」，七 13～25 說明「死的律」）過分乾淨俐落，[32] 但是將此詞解為指摩西的律法這見解本身，是與文理及保羅的律法觀相符的（參：林前十五 56：「死的毒鈎就是罪，罪的權勢就是律法」）。為要與這「罪和死的律（法）」構成反義平行詞語，聖靈被稱為「生命之靈的律」，後者所表達的就是現今對基督徒生效的、「聖靈之律」的紀元或制度，在此新紀元中，舊的、摩西律法的制度已告終止。[33] 這種「混合」的解釋是可能的；[34] 若唯一的選擇是在於（甲）和（乙）之間，後

---

30 除了註 23 所提引的作者外，將 2a 的 ὁ νόμος τοῦ πνεύματος 解為指摩西律法的釋經者還包括：Barrett 146（在基督裏以及在因信而來的義〔參十4、6～8〕上獲得成全的舊律法）；Stuhlmacher 124（律法在新紀元中從信徒心裏推動他們〔參：耶三十一 31～34；結三十六 27〕去履行律法的要求〔八 4〕）；Longenecker 241（由聖靈賜予力量的屬靈的律法〔七 14〕）；Wright, 'Romans 8.1-11' 209（律法得著聖靈和基督之助，將所要求的「義」給予神的子民）；Motyer, 'Righteousness' 46（「服役於基督及聖靈」的律法；藉著聖靈，律法原來的應許得以達成）；P. von der Osten-Sacken, as cited in Barclay, 'Paul' 6*b*（由聖靈詮釋，並被正確地理解的律法）；及 Martin（*Paul* 29 n.51）所引的作者。

31 依次見：Barth 74; Thielmann, *Paul* 202.

32 按筆者的理解，七 7～12 論「罪利用律法導致死亡」，已足以說明摩西的律法如何是「罪和死的律」，七 13～25 是論「罪利用肉體對抗律法」，其重點不是在律法與死亡的關係。參本書大綱丙部之「叁 四 1-2」。

33 So Kertelge, *Rechtfertigung* 212（「紀元或制度」原文為 'Ordnung' [order]）。

34 另一些例子是：（1）Robinson 93 將首個「律」解為「聖靈的常規」，第二個「律」則有雙重意

者顯然較為優勝。

不過，更可取的是第三種看法。（丙）「罪與死的律」這詞重複了七章二十三（和 25）節出現過的「罪的律」一詞，而後者是有別於摩西律法（22 節「神的律」）的「另一個律」（23a），因而不可能是指摩西的律法，而是指罪在我身上好像一種權力或強制的力量；[35] 故此「罪與死的律」這詞很可能應作同樣解釋。[36] 本節與七章二十三節在內容上的關聯證實了這個看法；本節所說的「釋放」就是該節所言之「被擄」的答案。[37] 本節與七章二十三節之間這種用詞及內容上的密切關聯，就是使（丙）勝於（乙）的主要原因。在七章該節的提示下，「罪與死的律」乃指罪是一種導致死亡的權力或強制力量。[38] 相應地，「生命之靈的律」就是聖靈作為一種強制的力量，意即聖靈就是這強制的力量。[39] 有釋經者認為，「生命之

思：既是指罪和死的原則或常規，也是指導致罪和死亡的（摩西）律法；這是個典型的保羅過渡法，即是 νόμος 從一個意思溜進另一個意思。（2）Stott 218 以首個「律」為指福音，以第二個「律」為指律法。（3）LN 33.333 將第一個 νόμος 解為指「某些基本原則」，第二個 νόμος 解為「舊約律法的律例和規條」。但作者所用的 'the law which stipulates sin and death' 這詞語頗有問題，因為我們難以明白，舊約的律法如何 stipulate 罪（提出罪來作為條件？）。在羅七 5 的事實底下來看，'stipulates' 是否 'sti*m*ulates' 之誤植？

35　參上面註 25 及所屬正文。

36　Winger（*Law* 195）指出，沒有理由要懷疑本節的「罪和死的律」是指七 23、25 的「罪的律」。

37　Moo I 507, Moo III 476.

38　Moo III 476（'the binding authority of sin'; cf. Moo II 1139*b*: 'the power (or authority) of sin and death'）。按此解釋，τῆς ἁμαρτίας = epexegetic genitive（罪就是那個力量）（Moo III 476 n.31 首行〔但末行卻翻譯為 'the power exercised by sin', τῆς ἁμαρτίας 變成 *subjective* genitive, as in Moo I 507〕），τοῦ θανάτου = genitive of result. Cranfield 2.853 就是將 τῆς ἁμαρτίας 視為主詞所有格，得出的意思即是：罪在人身上運用它的權力，結果死亡的力量也在人的身上運行。Byrne 236, 242 則解為「罪所帶來的管轄」：τῆς ἁμαρτίας = genitive of belonging or origin.

39　Moo I 507 ('the binding authority of the Spirit'), Moo III 475-76. 按此解釋，τοῦ πνεύματος = epexegetic genitive（Moo III 475 n.28; Byrne 242; Cantalamessa 138）（Moo II 1139*b* 則解為主詞所有格：'the power [or authority] exercised by the Spirit'），τῆς ζωῆς = objective genitive（Moo III 475 n.28）。

靈的律」，像「信心的律法」（三 27）[40] 和「基督的律法」（加六 2）一樣，是一種自相矛盾的詞語，其原先的類似物是摩西的律法。[41] 不過，這並不是說，保羅用此詞語來暗示，聖靈是一種規範或帶來一種規範，這規範的功用就像摩西的律法一樣，可用來代替摩西的律法；[42]「生命之靈的律」事實上完全不是一種律法，只是由於保羅要鑄造這個自相矛盾的詞語才稱聖靈為「律法」；「聖靈的律」其實就是「神的靈」（9a、14 節）或「基督的靈」（9b）在基督的範疇內發揮祂的統治功能。[43]

換一個講法，保羅在這裏繼續他在七章二十三、二十五節所從事的文字遊戲：[44] 他在該處稱住在我裏面的罪為「罪的律」，這就是「神的律（法）」（22 節）以外的另一個「律」；此律在這裏亦稱為「死的律」，這是由於上文（七 7～25，尤其是 7～12 節）已經

按賈 144 的解釋，生命之靈的律「即高等基督徒，在成聖的生活中，所奉行的法律」。此解釋很不可能正確，因為每個基督徒都有聖靈住在他裏面（八 9），因而「生命之靈的『律』」是運行在所有信徒身上的。

40 Thielman（*Paul* 201-2）把「在基督裏的生命之靈的律」認同為三 27 的「信心之律」，即是（按作者的解釋）「由基督之祭獻所設立的新約」。參《羅》1.550 註 14 之（2）。

41 Fitzmyer, *Gospel* 187.「原先的類似物」英文原作 'prime analogate';「自相矛盾的詞語」即是 'oxymoron': 解釋見《羅》1.550 註 12。

42 So, correctly, Moo III 475. *Pace* Shedd, *Justification* 167-68; 作者認為：耶穌曾以遵行祂本身所表達的、神的旨意之責任，取代了遵守摩西律法的責任；「在基督裏的生命之靈的律」所指的，很可能就是前者，即是耶穌所說的新責任。

43 Fitzmyer, *Gospel* 195; Fitzmyer I 852*a* (§80); Fitzmyer II 482; Fitzmyer III 123. Cf. Räisänen, *Jesus* 90; Käsemann 90.

44 Porter（'Paul' 580）也是認為保羅在八 2～3 是用了稱為 traducio 的辭令伎倆，即是以同一個字的不同意思作文字遊戲（Rowe, 'Style' 132）。Silva（*Galatians* 188）似乎是將八 2 的第二個 νόμος 解為指摩西的律法；但是他在 n.2 指出，保羅至少是以此文字遊戲來表達他至基本的神學信念中的一項，即是誡命提供犯罪的場合並導致死亡（七 8～11），以致律法可視為罪的權勢（林前十五 56）。

辯證，死亡是罪所引致的結果。[45] 保羅又在這裏引入第三個「律」，即是「生命之靈的律」，作為「罪和死的律」之解毒劑。在這樣的文理中，「律」字完全不是任何實質的「法律」之意，而只是保羅用以繼續其論證的、令人矚目的文字伎倆。[46]

第四，「釋放」這行動所指的是甚麼？原文的過去不定時時態表示，聖靈使信徒獲得自由、脫離了罪和死的權勢，是已作成之事。[47] 第六章十八、二十二節曾描寫信徒為「從罪裏得了釋放」，所用的也是過去不定時時態（被動語態）的動詞，所指的是神藉著基督的救贖，使信徒脫離了罪的奴役、變成義的奴僕這客觀的救恩事實；[48] 加拉太書五章一節說：「基督釋放了我們，叫我們得以自由」，所用的是與本節完全相同（過去不定時時態主動語態）的動詞，所指的也是基督藉著代贖之死（加三 13，四 4），使信徒獲得脫離律法之自由。[49] 這三節經文（羅六 18、22；加五 1）強有力地提示，本節的「釋放」必然**包括**基督的救贖這基本的救恩事實。另一方面，本節明說是**聖靈**在基督裏釋放了信徒，即是「釋放」之行動的主詞不是基督而是聖靈；因此，在上述三節經文的提示下，本節便可解釋如下：基於基督的救贖工作，聖靈使信徒脫離了罪和死亡的權勢，即是將信徒從罪掌權的領域（在此領域中，死〔＝定罪〕是

45 Louw 2.89 將 καί 字視為 epexegetic; 參呂譯：「罪之律、即死之律」。

46 Cf. Fee, *Presence* 522-23, 523-24. 採（丙）的立場（即 νόμος 兩次都不是指摩西律法）的釋經者還包括：Louw 2.89 ('the control which [sin / the Spirit] exercises'); Morgan 47 ('principle'); Keck, 'Rom 8: 1-4' 49 ('structure of reality, of power'); Schreiner, *Law* 35-36, 150 ('power'); Thompson, 'Rom 8:4' 31 n. 3 ('rule' or 'reign'); Raabe, 'Romans' 179-80（'the new order of things . . . the law (or rule) of sin and death'); Seeley, *Death* 29 ('order of existence'); Lindars, 'Romans 5-8' 139（'regime'; 不過，作者認為應保持 'law' 這個譯法，以維持論證之連貫性〔此點參七 23 註釋註 23 後半部分〕）。

47 Cranfield 1.376,（上）531。

48 參六 18 註釋末段。

49 Cf. Fung, *Galatians* 216-17; 參較《真理》284-85。

無可避免的命運）遷到聖靈掌權的新領域（聖靈使人得生命）；這就是說，本節比第五至七章的討論跨前一步，指出聖靈在信徒獲釋、脫離由罪與死掌權的舊領域這事上，扮演了一個關鍵性的角色。[50] 本節與上一節的關係亦可進一步解釋如下：「那些在基督耶穌裏的就不定罪了」（1 節），「因為」聖靈基於基督所成就的救贖（3 節進一步解釋此救贖），已把他們遷離了由罪與死掌權的舊範疇，放在由聖靈掌權的新的生命範疇中（2 節）。[51]

最後，「釋放」的受詞「我」字有古卷作「你」，可能後者才是原來的說法。[52] 在這前提下，「你」字不大可能是用在普世性的

---

50 Cf. Moo I 508-9, Moo III 477. 正文的解釋保存了經文最自然的意思（即本節的釋放者是聖靈，儘管釋放的行動是「在基督耶穌裏」發生的），而不必像 Fee（*Presence* 524）那樣，區別本節的文法和本節的邏輯：雖然從文法的角度看，本節是說「生命之靈的律」在基督耶穌裏釋放了我，使我脫離「罪和死的律」，但是從邏輯的角度來說，本節的意思是：（一）基督耶穌釋放了我們，使我們脫離了罪和死（3 節將詳述此點）；（二）那住在我們裏面的、賜生命的聖靈，就是神所提供來對抗罪和死的、繼續有效的補救之法。本節以極度濃縮的方式表達這雙重的意思。

51 參本節註釋首段之（三）。按 Byrne 236 的解釋，本節的意思是：信徒被定罪的前景已被撤除，因為定罪是來自缺乏義（即是有罪），但是，可以在基督裏得到的一股新的道德力量（聖靈）已使人脫離因被罪轄制而產生的、倫理方面的「不能」（即是無能；參 3a）。這解釋似乎假定，聖靈的同在和工作使信徒成為無罪的；因為若非如此，則信徒仍然有罪（不義），而信徒仍有的不義仍會引致定罪。因此，仍是以基督的救贖為 1 節的「不定罪」的原因，較為穩妥。

52 SH 191（followed by Loane 22）認為 σε 很不可能是正確的，因為文理完全沒有使用第二人稱，故此 σε 很可能只是抄寫員機械式地重複了「釋放」一詞（ἠλευθέρωσε）的最後一個音節（dittography）的結果。若是這樣，原來的語句應在動詞之後沒有受詞。可是，如 Barrett 144 n.1 所指出的，缺受詞的說法（作者在其《羅馬書註釋》的第一版 153 註 1 採此說法）只有很微弱的抄本證據支持。此外，Cranfield 1.377（〔上〕531）指出，「你」是較出人意表的說法（因文理並無使用單數的第二人稱），因而很不可能是抄寫員刻意「改良」經文的結果。這兩點都支持 σε 為原來的說法，無受詞的說法可能是由於抄寫員漏寫了 σε 一次（haplography）；以 με 為受詞的說法則可能是抄寫員無意地或本能地與七 24b 的 με 同化的結果（so Schlier 237-38）。而另一說法（ἡμᾶς）則可能是與 4 節的 ἡμᾶς 同化的結果（cf. Lindars, 'Romans 5-8' 186-87 n.15）。採 σε 為原來說法的釋經者還包括：Metzger 516; Kümmel 69; Moo III 470 n.11; Winger, *Law* 194 n.175. Cf. NEB, NRSV, NAS ('you').

意義上；因為本節並不是同樣適用於信徒及非信徒的一項陳述。[53] 另有認為這是以單數代替複數的例子，或認為「你」是下文的「我們」（4 節）和「你們」（9 節）辭令式的變化。[54] 也許最好的解釋是：這個單數的「你」將本節所說的真理「個別化」；鑑於本節所言之真理的重要性，保羅意欲羅馬的每個信徒都認識到，此真理是和他（她）自己有直接和切身關係的。[55]

費歌頓指出，本節可視為道出了八章一至十一節的主題，或是下文的開場白：本節說，生命之靈的「律」使信徒脫離了罪的「律」，亦即是死之「律」；下文將依次解釋，聖靈如何使人脫離罪的「律」（3～8 節），以及「賜生命」的聖靈如何使人脫離死之「律」（9～11 節）。[56]

八 3a～b 「律法既因肉體軟弱，有所不能行的，」

原文開首有「因為」一詞，這表示第三、四節是解釋上一節的：這兩節闡明了第二節的「在基督耶穌內」一詞的意思，指出神藉著基督所成就的救贖，就是該節所說的釋放和自由（以及 1 節所說的「不定罪」）的前設和基礎。[1]「律法……有所不能行」（3a）

---

53 依次見：BDF §281; cf. MHT 3.39; 及 Wallace 392 with n.4.

54 依次見：Wallace 392; Schlier 238（'eine rhetorische Variante' = 'a rhetorical variant'）.

55 依次見：Dunn 1.418; 及 Cranfield 1.377（〔上〕532）；Cranfield, 'Changes' 283; cf. Lindars, 'Romans 5-8' 137. Keck（'Rom 8:1-4' 55 n.1）則認為葛嵐斐對「你」字之使用的解釋不能令人滿意，因此他認為多數古卷的說法（με）較為可取。一些有趣的理論將「你」解為特指保羅心目中的某一個人：（1）Stowers 281（cf. Stowers, 'Romans 7.7-25' 192-93）認為所指的是保羅假想的外邦人，即是七 7～25 的「我」；保羅以這直接的稱呼來結束第七章對那人的描述，亦即是那人的自述（προσωποποιία〔參七 7～25 註釋引言註 28〕），並以本節及下文的真理鼓勵他。（2）Fee（*Presence* 527 n.158）則認為「你」是指在七 7、13 之問題背後的猶太詰問者。

56 See Fee, *Presence* 517, 525; Fee, 'Romans 8:9-11' 323.

1 Cf. Cranfield 1.378（〔上〕533）；Keck, 'Rom 8:1-4' 45.「因為」原文為 γάρ= 'For'（e.g., NIV, NKJV, NRSV, NAS）；本註釋所參考的所有中譯本（像 NEB 一樣）都沒有把它譯出來，理由不詳。

原文是個名詞片語，[2] 其意思可能是「律法……所作不到的」（新譯）[3] 或是「對律法來說是不可能的事」；[4] 可能後者較為正確，因為這詞的中性（如本節）在希臘文聖經的用法裏慣性地是被動之意。[5] 不過，兩種譯法實質意義上的差別不大，後者可說包括了前者的意思。[6]

此詞在本節結構中的地位有不同的解釋，因而得出不同的意思。（一A）葛嵐斐將此詞及隨後的子句（「因肉體軟弱」，3b）視為與「〔神〕在肉體中定了罪案」同格，意即後者就是那「對律法來說是不可能的事」。[7] 班納認為，這種解釋有兩個弱點：其一，律

---

2 τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου. MHT 4.87 譯為 'the impossible things of the Law', 但這譯文的意思不大清晰。ἀδύνατος 在新約另外出現九次（詳見《來》1.367 註 34）。

3 'what the law could not do / was powerless to do' (NKJV/NIV), 即是把 ἀδύνατον 視為主動之意 (= unable). So also Thayer 12 (s.v. ἀδύνατος, 2); BDF §263(2); MHT 3.13; Murray 1.277; Kertelge, *Rechtfertigung* 214 n.262.

4 'what was impossible for the law'（BAGD 19 [s.v. 2 b]）；即是以 ἀδύνατον 為被動（= impossible）之意（so also BDF §480[6]; Leenhardt 202 2nd n.; Käsemann 214; Cranfield 1.378-79 n.3;〔上〕534 註 432）。

5 So Cranfield 1.379 n.3 (continued)（〔上〕534 註 432）。ἀδύνατον（中性）在新約出現的另六次（太十九 26；路十八 27；來六 6、18，十 4，十一 6）都是被動之意；參 LXX 馬加比貳書四 6，十四 10；智慧書十六 15。Cranfield（同上）提出另一理由：若採主動之意，τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου 便不能（如作者所贊成的）解為與 κατέκρινεν κ.τ.λ. 同格，而必須視為獨立的主格（'nominative absolute'）或用作副詞的直接受格（'accusative of respect'）。不過，原文這個名詞片語不一定要視為與「在肉體中定了罪案」同格（見正文隨後的兩段）。MHT 1.221 則認為，這不是個文法上的問題，而純粹是個字義的問題。

6 參下面註 25 所屬正文。

7 Cranfield 1.378（「同格」即是 'in apposition to'），（上）533。Cf. Murray 1.277-78; Kertelge, *Rechtfertigung* 214; Porter 91（但參下面註 18）。Dunn 1.419 謂葛嵐斐的理解實際上等於將律法與罪認同，而這是保羅堅決反對的（七 7～23）；但這評語有欠公允，因葛氏視為與此詞同格的，是「〔神〕在肉體中定了罪案」這整件事，鄧氏卻把它說成是「被神定罪的罪」（'τὴν ἁμαρτίαν condemned by God'），而且即使這樣理解（「對律法來說是不可能的事」與「被神定罪的罪」同格），筆者仍然不明白如何可以得到「律法 = 罪」的結論。

法的定罪角色是保羅思想的前設（參三 19～20；加二 19，三 10）；其二，此解釋與此詞隨後的子句發生衝突，若在七章十四至二十五節的事實底下來理解該子句，就更是這樣；肉體（在罪的權勢下）令致在律法之下的人無法履行律法的命令，不是使人無法看見律法是定人罪的。[8] 不過，葛氏和賓華依次把「定了罪案」解為「擊潰了罪的力量」、「摧毀了罪的暴虐統治」，[9] 若這個解釋成立，上述兩點反對理由便不適用了。（一 B）班納認為，與此詞同格的不僅是「在肉體中定了罪案」，而是由「神就差遣自己的兒子」（3c）開始、直至第四節末這一整句；「律法……所不能行的」明確地是指「律法的義〔得以〕成就」這意思，以及在較廣的文理中所言的「基於聖靈所賜之稱義」的生命（尤見 2、10 節）。換句話說，律法不能補救人類必死的命運，不能達成使人得（末世性之）生命的目的（參七 10，十 5；加三 12、21）。[10]（二）龍馬可將本節開首的名詞片語視為獨立的副詞，意即「至於、或鑑於律法的無能」；「律法所作不到的」（新譯）就是使人得自由，脫離罪咎和罪的權勢，以及幫助人依循聖靈的管治而活。[11]（三）好些中英譯本在「律法既因肉體軟弱，有所不能行的」（3a～b）之後，補充「上帝作到了：」（新譯）這個意思；按此理解，前兩句（3a～b）是未完成的句子，[12] 而隨後的話（3c～e 或 3c～4 節）則解釋了神如何作成那

8　Byrne, *Sons* 92 n.49.

9　依次見：Cranfield 1.382-83（〔上〕540-41）；Benoit, 'Romans 7:7 – 8:4' 27-28. Cf. G. Friedrich, *EDNT* 1.33*b*: 作者用 ἀσθενεῖν 來解釋 ἀδύνατος: 律法並無摧毀罪的能力。

10　Byrne, *Sons* 92 with nn.48, 50（但參註 12）。

11　Loane 24（τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου = accusative absolute; 這似乎是上面註 5 所提之 accusative of respect 的另一個名稱）。

12　I.e., 3a-b = an anacolouthon（文法上脫節，即上下不接；cf. MHT 4.86: 3a = a 'hanging' case）。保羅的原意是以 ὁ θεὸς δυνατὸς ἦν ποιεῖν（so Wilckens 1.124）或 (ὁ θεὸς) ἐποίησεν（Louw 1§17）結束的。參（留意標點符號）：呂譯（「上帝倒成了：……」）、思高（「天主卻行

「對律法來說是不可能的事」。

從句子結構的角度看，第三種解釋似乎最自然。也許保羅的原意是要表達「對律法來說是不可能的事，神已作成了」這個對比，但是由於他在開首的名詞片語之後，加上了「因肉體而軟弱」（呂譯）一語來解釋為甚麼律法是無法作成此事的，這就影響了他的思路，以致他沒有用「神已作成了」來完成原來的對比，而是立即轉到「〔神如何藉著〕差遣自己的兒子，……在肉體中定了罪案」這方面。[13] 按這種理解，「律法所作不到的」便不必侷限於「在肉體中定了罪案」（如在一 A）這一點，而是可按本節最廣的文理（比一 B 所提的更廣，包括上文和下文）來解釋。由此我們可得以下十分清晰的意思：律法不能使人得脫死亡，獲得生命——死亡自從藉著亞當的過犯進入了世界，就一直掌握著人類的命運（參五 12～21）；[14]七章十四至二十四節清楚顯示，律法不能解決住在人裏面的罪（罪引致死亡）的問題；[15] 律法不能使人履行它的公義要求（參八 4）；[16] 律法既不能使人稱義（參三 19～20、28，四 15，五 20，七 5；稱義引致生命：五 18，八 10），也不能使人成聖（唯有聖靈才能夠，八 4）。[17]總括來說，律法不能：摧毀罪的權勢，使人脫離罪與死的轄制，使人獲得新的、末世性的生命（參：加三

了：……」）、當代（「上帝卻成就了此事——」）；NEB, NIV, NKJV, NRSV, NAS. Cf. also Byrne 242（但參註 10）；Branick, 'Rom 8:3' 247.

13 Cf. Moo I 509, Moo III 477-78 n.37.

14 Cf. Hooker, *Adam* 32, 18.

15 Fee, *Presence* 529. Cf. Schlatter (E) 174: 七 7～25 將「不可能的事」定義為「使罪與死失效」。

16 Jewett, *Anthropological* 151. Dunn 1.438 在這個意思之外，加上「不能處理罪」之意（419 則認為應保持原文的 'undefined breadth'）。With Jewett, cf. Hill, 'Spirit' 130: 律法所作不到的是「改變人性」；基督在十字架上克勝了罪，使人可以「不隨從肉體、只隨從聖靈」（4 節）。

17 Stott 219.

21）；[18] 一言以蔽之，律法不能使人獲得救恩。[19]

此事對律法為不可能，其原因[20] 是律法「因肉體而軟弱」了（3b，呂譯）；留意這才是原文正確的譯法，而不是「因肉體的軟弱」（新譯）。[21] 一般中譯法只表達了兩個意思（可能是一種濃縮的說法吧）：律法有所作不到的（甲），這是因肉體的軟弱（乙）；但原文所表達的是三個意思或三個步驟：有「對律法來說是不可能」的事（甲），因為律法因肉體（丙）[22] 而軟弱了（乙）。[23]「軟弱」（參較四19）在這裏的意思不是輕微的軟弱，而是「無能」；[24]這表明了在「（對律法來說是）不可能」（3a）的背後是實在的「作不到」。[25] 如此，問題不是出自律法本身，而是出自肉體；「律法因肉體而軟弱」這話，一面確定律法「無罪」，同時指出律法的失敗，就如七章十四至二十五節所作的。[26]

但律法是如何「因肉體」而軟弱的呢？（一）莫勒認為，律法

---

18 Cf. Moo I 509, Moo III 478; Fitzmyer II 484, 132; Wright, 'Romans 8.1-11' 202; W. Gutbrod, *TDNT* 4.1075. Porter（'Romans 1-8' 386）解為律法不能使人「重建與神的關係——在這關係至完全的意義上」（'re-establishment of one's relationship with God in all its fulness'）（但參上面註 7）。

19 Cf. Kuss 491; G. Stählin, *TDNT* 1.493; J. Zmijewski, *EDNT* 1.171*a*: 律法不能帶來救恩。

20 活泉 124 認為 ἐν ᾧ「限定律法有所不能行的地方」。I.e., ἐν ᾧ = 'in which' or 'wherein'（so SH 192; cf. Denney 644*b*; Käsemann 216）。不過，此片語較可能是「因為」之意：so BDF §219(2); Zerwick §119; Moule 131; MHT 3.253; Cranfield 1.379（〔上〕534）；Fitzmyer II 484. 參較《來》1.192 註 52。

21 楷體為筆者所加。I.e., ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός = 'the law . . . was weak through the flesh' (NKJV); 'the law, weakened by the flesh' (NRSV). 思高、當代、現中、金譯採與新譯類似的譯法。

22 διά + genitive 在此似乎是「因著」（當代）或「由於」（金譯）之意。Cf. BAGD 180-81 (s.v. A IV); A. Oepke, *TDNT* 2.68; Kuss 491; Käsemann 216; Benoit, 'Romans 7:7 — 8:4' 28 n.2.

23 經文提說的次序是（甲）、（乙）、（丙）。

24 Cf. Calvin 159（加爾文 140 上）；G. Stählin, *TDNT* 1.493: 'impotence' or 'incapacity'.

25 So Käsemann 216; 參上面註 6 所屬正文。

26 Fee, *Presence* 529 n.168.

之所以是無能和軟弱的，乃因律法的範疇只是限於人的物質的、身體方面的事，而不觸及他的動機；律法充其量只能強逼人的身體，卻不能影響他的意志。[27] 可是，「肉體」在下文顯然有所謂倫理性的意思，在本節亦與罪有關聯（3d，「有罪的肉體」〔呂譯〕），故其意思很不可能只是限於人的存在之外在方面。（二）若把「肉體」解為「人性」或「罪性」，[28] 便可得軟弱、容易受罪攻擊的人性成為罪的橋頭堡之意：[29] 罪利用人的罪性作為前進的據點，律法無法在人的生命中使人履行律法的要求。不過，根據上文的討論，[30]（三）「肉體」較宜解為「人作為肉體」，即是在墮落的狀況中、完全與神為敵、被屬人和屬（乎今）世的原則及價值觀所操縱的整個人。[31] 律法的目的是顯明神的旨意，叫人順從，使人得以存活；但是人作為肉體卻與律法公義的要求（八 4）背道而馳。第七章顯示，律法不僅被罪利用來引致死亡（7～12 節），它更遭遇強敵——罪利用肉體來對抗律法（13～25 節）；在這情形下，律法就自然無法達成它原來「叫人順從，使人得以存活」的目的，因而在這事上成了「軟弱」即是「無能」的。

八 3c　「神就差遣自己的兒子，」

保羅現在開始描述神如何作成律法所作不到的事。按原文的次序，受詞「自己的兒子」是在主詞「神」字之後，而在分詞「差遣」之前，這位置使受詞受到強調；形容詞「自己的」（參八 32）[1] 則強調這位兒子與神的獨特關係：祂本質上就是神的兒子，有別於

27　Cf. Moule, 'Obligation' 395-96.

28　依次見：當代、現中、金譯；TEV（'human nature'）；及 NIV（'the sinful nature'）。

29　Barclay 102.

30　參七 5 註釋首段，七 18 註釋第四段。

31　Cf. Moo III 478: σάρξ ＝'the "this-wordly" orientation that all people share'; Barrett, *Paul* 72: 'human life resolved upon its own will rather than upon God's.'

1　原文用了兩個不同的字：ἑαυτοῦ（本節），ἰδίου（八 32）。

信徒是「藉著耶穌基督得兒子的名分」（弗一 5；參：加四 5；羅八 15）。[2]

「差遣」原文是此動詞的過去不定時時態分詞，加拉太書四章四節的「差遣」則是另一動詞相同時態的限定式。[3] 有釋經者指出，約翰福音反映了相同的用法（即是用本節的「差遣」的分詞格式，用另一個動詞「差遣」的直說式語法格式），並且認為這種現象足以證實保羅在此二節都是用了一種傳統的固定公式。[4] 另一學者同樣認為，保羅書信（本節及加四 4～5）和約翰文獻（約三 16、17；約壹四 9）所用的「差遣公式」都顯示同一個模式：主詞總是「神」，受詞總是「他的兒子」，而且總有一個由連接詞引介的目的子句，而不是表達目的的介詞片語。[5] 雖然「差遣」在原文不總是同一個字，但有幾樣是牢固不變的：動詞用過去不定時時態（有一次〔約壹四 9〕是完成時態），指過去一明確的事件；採取行動者是神自己；神藉之而行事者與神有獨特的關係。和這些經文最接近的平行文字，就是所羅門智慧書第九章十、十七節，該二節依次提到神派遣智慧和神的靈；斐羅將神「差遣使者」在以色列人面前（出二十三 20）解為指神的首生者洛格斯的使命；洛格斯被神差遣這思想，亦見於一世紀初葉一位希臘作者的著作中。這一切都十分接近加拉太書四章四至六節及羅馬書八章三節、十五至十六節所說的，就是神差遣祂的兒子和祂的聖靈，使我們可以成為神的兒女。因此，「他派遣了自己的兒子」（思高）這話的背景，肯定是以基督為智慧或「道」（洛格斯）的傳統。[6] 不過，另一些釋經者則指出，以上

---

2 Cf. Cranfield, 'Evidence of Romans' 278; Kuss 491. See also Demarest, 'Incarnation' 132.

3 依次為：πέμψας（本節），ἐξαπέστειλεν（加四 4）。

4 Chester, 'Expectations' 72.

5 I.e., a ἵνα-clause, not εἰς + articular infinitive.

6 Cf. Schweizer, 'God Sent His Son' 306, 303, 310. See also Johnson, 'Wisdom' 281-82; Branick, 'Rom 8: 3' 247-48.

的現象並不足以構成決定性的證據，表示保羅是用了一傳統的差遣公式；本節和加拉太書四章四節（及 6 節）畢竟是用了不同的動詞，而且，鑑於所指的是一位由神授權的人物，神差遣祂的兒子這觀念是自然不過的，用不著把它視為傳統的公式。[7]

一個更重要的問題是，「上帝差遣自己的兒子」（現中）這話是否暗示基督的先在？鄧雅各認為，經文並無清楚提示，保羅此刻想到基督是先在的；這思想並不是經文的思路必然的含義。[8] 誠然，「差遣」（不論是本節所用的或加四 4 所用的那個動詞）本身並無「把先存的神子差到世上」這種含義，因為聖經常以此詞來指神差遣祂的僕人先知。[9] 可是，在本節如在加拉太書該節，隨著「神就差遣自己的／他的兒子」（再上一段已指出「自己的兒子」是受強調的）此語之後的一些話（「成為罪身的形狀」〔本節〕、「為女子所生，且生在律法以下」〔加四4〕），按其最自然的解釋，都是說神的兒子被差遣的結果就是，祂成為一個人，以人的存在形態活在世間；因此難以否認，保羅確有想到基督是道成肉身的事實。[10] 這個結論由保羅書信的另兩段經文證實了：腓立比書二章六至八節說，由於基督有神的形像，因此祂不認為祂與神同等是一種強奪的行動，[11] 祂卻「虛己……成為人的樣式……且死在十字架上」；哥林多後書八章九節論到「我們主耶穌基督的恩典：他本來富足，卻為你們成了貧窮」，所指的也是基督選擇捨棄天上的財富、進到世間做人這慷慨的行動。[12] 總言之，不但本節經文本身（參八 32），還

---

7 Cf. L. W. Hurtado, *DPL* 902*a*, 905*a*; Moo III 478-79 n.40. See also Dunn, *Paul* 277-79.

8 Dunn 1.438, cf. 420-21.

9 例如：耶二十五（LXX 三十二）15，二十六 5（三十三 5）；瑪三 22（LXX 以上用 ἀποστέλλω）；出三 12；瑪三 1；結二 3（以上用 ἐξαποστέλλω）。

10 Cranfield, 'Evidence of Romans' 270-71.

11 如此解釋腓二 6，詳參《腓》216-30，尤其是 228-29。

12 Cf. Barrett, *Second Corinthians* 223; Furnish, *II Corinthians* 417; Byrne, 'Pre-Existence' 321.

有上述保羅書信其他的、平行的經文，都強有力地提示，「神就差遣自己的兒子」這話暗示了基督的先在。[13] 此外，雖然上文已對保羅用了傳統的差遣公式之說表示懷疑，「神差遣他的兒子」這話與智慧書九章十、十七節的關聯卻是難以抹煞的：前一節明確地求神「從你的聖天上，……從你榮耀的寶座旁，派遣她〔智慧〕來」，後一節間接地求神「從高天派遣你的聖神〔即聖靈〕」（思高）；[14] 前一個動詞在保羅書信只見於加拉太書四章四節和六節，同樣是用來指神「差遣他的兒子」和「差〔遣〕他兒子的靈」；這似乎表示，就如智慧書九章十節描寫智慧在創世之前與神同住，保羅也顯然假定，神的兒子進入世界之前就已經存在，且是與神同在的。[15]

有釋經者認為，「差遣」所指的不是基督救贖性的道成肉身這整件事，而是此事的高潮，即是祂的被釘十架和復活（三 24～25；加三 13；林後五 19～21）。[16] 可是，動詞隨後的兩個片語（8d）顯示，神差遣基督不單是叫祂「作了贖罪祭」（死），也是「成為罪身的形狀」（道成肉身），可見「差遣」不能侷限於基督的死（和復活），也必然包括道成肉身，儘管其重點是在基督救贖之死。[17] 神的兒子取了人的身體，為要死在十字架上；在本節、加拉太書四章四至五節，和腓立比書二章六至八節，基督降臨地上都立即以十

---

13 Cf. Byrne 243; Schweizer, 'God Sent His Son' 306. Byrne（art. cit. 314, 321）將有關的保羅經文分為兩類：（甲）腓二 6～8 及林後八 9 似乎要求基督的先存；（乙）上述二段確定了保羅有基督先存這思想後，羅八 3～4 及加四 4～5（另羅八 32，十五 3）亦可合理地用這思想來解釋。（鑑於註 10 所屬正文，筆者倒認為這區分值得置疑。）亦參五 15～17 註釋總結註 3。

14 九 10 用的動詞是 ἐξαποστέλλω（如在加四 4、6），九 17 則用 πέμπω（如在羅八本節）。

15 E. J. Schnabel, *DPL* 971*a* (§3.4.3). Chester（'Expectations' 72-73）認為，單是本節（及平行經文）與智慧傳統的關聯，已足以表明保羅在此暗示，神的兒子先存於天上世界，從那裏在一特定時間並為了一特定目的而被差遣。

16 Fitzmyer I 852*b* (§81); Fitzmyer II 485.

17 Cf. Schlier 241; Moo III 479.

字架為其終點，即是經文完全沒有把注意力放在居間之基督生平中的任何階段（包括祂隱藏的歲月以及公開傳道的時期）。[18]

八 3d 「成爲罪身的形狀，作了贖罪祭，」

為了方便處理，我們先討論「**作了贖罪祭**」的意思。原文是個介詞片語，所形容的是在其前的分詞「差遣」（3c）而不是在其後的動詞「定了⋯⋯案」（3e）。[1] 此詞主要有兩種解釋：（一）此詞的意思可能是「為了除掉罪」（新譯）。[2] 若是這樣，此詞便多少與隨後的「定了罪案」重疊而構成重複同義語。[3]（二）此詞在這裏的意思可能是「當作贖罪祭」（思高），[4] 如在希伯來書十章六節、八

---

18 Benoit, 'Romans 7:7 — 8:4' 26.

1 將 περὶ ἁμαρτίας 連於 κατέκρινεν（as in Louw §17）是牽強的做法（so, correctly, Wright, 'Romans 8.3' 220-21）。這正是 Froehlich（'Romans 8:3' 598）之譯法（'Through sin [God] condemned sin in the flesh'）的一點困難；另一點是將 περὶ ἁμαρτίας 譯為 'through sin'. Patte（*Faith* 287）的解釋同樣有兩點困難：作者將此介詞片語連於前一個介詞片語，又將此介詞片語解作 'in reference to sin', 得出的意思即是：'Christ . . . was in the likeness of sinful flesh *according to the definition of sinfulness given by the Law as manifestation of sin.*' 這可否譯為：「按照律法對『有罪』所下的定義——即『罪之彰顯』——基督⋯⋯是在『有罪之肉體』的形狀中」？

2 參：呂譯、現中。I.e., περὶ ἁμαρτίας = 'concerning sin' (Porter 105, 169), 'for sin' (KJV, RSV), 'on account of sin' (NKJV), 'to deal with sin' (NRSV), 'to do away with sin' (TEV), 'to take away, to atone for [sin]' (BAGD 644 [s.v. περί 1 g]). 採此解釋的包括：SH 193; Kuss 494; Murray 1.280; Cranfield 1.382（〔上〕539-40；活泉 124），2.828；Keck, 'Rom 8:1-4' 55 n.3; Seeley, *Death* 29-30; Whiteley, *Theology* 136. περὶ ἁμαρτίας 在新約另外出現七次，其中有四次是這種籠統性（即是非祭獻）的「關於罪」（約八 46，十六 8、9〔原文直譯〕）或「為罪」（來十 18）之意。

3 Cf. Gundry, 'Grace' 31-32 n.83; Byrne 243; Kim, *Origin* 275 n.3.

4 I.e., περὶ ἁμαρτίας = 'as a sacrifice / an offering for sin' (NEB / RV, NAS), 'to be a sin offering' (NIV, cf. CEV). 亦參：當代、金譯。採此解釋的釋經者包括：Denney 645*b*; Hunter 78; Bruce 152; D. A. Campbell 17, 132; Dunn 1.422, 439; Moo I 512, Moo III 480; Edwards 202; Stuhlmacher 119-20; Stuhlmacher, *Reconciliation* 92 n.20; Morgan 47; Schweizer, 'God Sent His Son' 306-7; Fee, *Presence* 533; Burke, 'Sonship' 66; Thielman, *Paul* 297 n.27; H. Riesenfeld, *TDNT* 6.55.（Byrne [*Sons* 93 n.51] 曾指出，最接近本句的文理沒有甚麼是支持祭獻之解釋的；作者在後來的羅馬書註釋中顯然已改變其立場〔參八 2 註釋註 29〕。）

節，和十三章十一節。支持此解釋的有力理由，是此詞在七十士譯本的用法。按賴特的研究結果，本節所用的介詞片語在該譯本以完全一樣的格式出現的共有五十四次，其中有四十四次是與「作燔祭」（例如：利五7）、「為平安祭」（例如：利二十三19）或類似的詞語平行，另一次（亦只此一次：賽五十三 10）翻譯了馬索拉抄本的「贖罪祭」一詞；其餘的九次仍然與祭獻有強而不可避免的關聯；因而這詞在七十士譯本幾乎總是應譯為「贖罪祭」或譯為「當作贖罪祭」。[5]

反對此解釋的主要理由是，文理並無提及祭獻，即是保羅沒有理由要在這裏如此明確地提到贖罪祭；此外，保羅的羅馬讀者會否察覺得到保羅是在提及贖罪祭，也是值得置疑的。[6]後一點不是很強的理由，因保羅稱讀者為「明白〔摩西〕律法的人」（七1），故此討論中的介詞片語對他們可能並不陌生。[7]關於前一點，賴特的回應是：舊約的贖罪祭所要處理的是「誤犯」的罪，這包括在「不知道」的情況下犯的罪（參：利五 2、3），以及不是自己願意犯的罪，[8]這等罪與「故意」犯的罪相對（民十五30）；而羅馬書七章十

5　詳見 Wright, 'Romans 8.3' 221-22. 作者較詳細的結論是：περὶ τῆς ἁμαρτίας（例如：利四3）通常的意思是「為罪」，τὸ περὶ τῆς ἁμαρτίας（例如：利五 8）的意思是「那贖罪祭」，περὶ ἁμαρτίας 則幾乎總是應譯為「贖罪祭」（'sin-offering'）或「當作贖罪祭」（'as a sin-offering'）。作者指出，利九 2 是說明最後這個詞語之用法的典型句子：「你當取牛群中的一隻公牛犢作贖罪祭，一隻公綿羊作燔祭」；比較：

λάβε σεαυτῷ <u>μοσχάριον</u> ἐκ βοῶν　**περὶ ἁμαρτίας** καὶ κριὸν εἰς ὁλοκαύτωμα（該節）

ὁ θεὸς <u>τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν</u> πέμψας . . . **περὶ ἁμαρτίας**（本節）

該節的格式——表達獻祭或「取為獻祭用」的動詞＋被獻的牲祭（直接受格）＋περὶ ἁμαρτίας——與本節的格式是平行的（儘管本節為要強調受詞而把它放在分詞之前）。這就有力地提示，本節應譯為「神差遣自己的兒子……作贖罪祭」。

6　Cf., e.g., Morris 303.

7　參七 1 註釋第四段，《羅》1.68。

8　即是由於人性的軟弱而犯的罪，如知情不報（利五 1）、冒失起誓（利五 4）。 Cf. Harrison,

三至二十節所論的正是這種「誤犯」，即並非「故意」犯的罪（尤見 15 節的總結）。若該處的我是基督徒，他就與利未記第四章或民數記第十五章那人的處境相同：他是神子民的一員，意欲按照神的律法來生活，事實上卻或因無知或因軟弱而違犯神的律法。若該處所描寫的是猶太人（包括歸主前的保羅）在律法下的經歷（如本註釋所採的解釋），則耶穌之死正是猶太人的「無知」的罪（參十3）所需要的贖罪祭。這就是說，將第八章本節的介詞片語解為「當作贖罪祭」是文理所支持的。[9] 雖然十章三節的「不知道」（由 2 節的「不是按著真知識」解釋了）不能與利未記第五章的「不知道」混為一談，不過這一點並不嚴重地影響賴特的論證至基本的一點，即羅馬書第七章所論的是在「不願意」的情形下犯罪，而這等罪在舊約是由贖罪祭處理的。總言之，賴特的論點可以成立：七十士譯本用詞的證據提示，本節原文介詞片語應解為「當作贖罪祭」，此解釋為本節的文理所支持。按這種理解，神把自己的兒子「當作贖罪祭」差到世上，基督就是神為人的需要而設的「贖罪祭」（參三25：基督就是神所預備的「補贖之法」）。[10]

現在我們回頭討論另外那個介詞片語：「**成爲罪身的形狀**」，思高聖經作「帶著罪惡肉身的形狀」。「罪身」直譯可作「有罪的肉體」（呂譯）；其意思大抵不是「產生罪惡的肉體」，[11] 而是以罪為其標誌、即是被罪轄制的肉體，[12] 如七章五節「肉體」與「罪」

Leviticus 60-61;《來》1.302。

9 Cf. Wright, 'Romans 8.3' 223-25; 'Romans' 200. 接受此解釋的釋經者包括：Stott 219-20; Thielman, *Paul* 297 n.27.

10 參《羅》1.516-27（尤其是 526-27）。

11 Schlatter (E) 174: 'the flesh that produces sin'.

12 就如六 6 的「罪身」是指「屬乎罪、被罪所佔有、在罪的轄制下、被罪用作工具、對犯罪的衝動反應敏捷的身體」（參六 6c～d 註釋第二段）。留意該節的「罪身」（τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας）與本節的「罪身」（σάρξ ἁμαρτίας）在原文的分別，即依次用「身體」與「肉體」一詞。

之間的密切關係所提示的。上文已將「肉體」定義為「人作為肉體」，即是在墮落的狀況中、完全與神為敵、被屬人和屬（乎今）世的原則及價值觀所操縱的整個人。[13] 這樣，「帶著有罪的肉體」意即「跟在墮落狀況中的人一樣」；但保羅的用詞不僅是「帶著有罪的肉體」，而是「帶著有罪的肉體之形狀／樣式」。

「罪惡肉身的形狀」（思高）或「有罪的肉體之樣式」（呂譯）這整個詞語是甚麼意思呢？[14]（一）保羅加上「形狀／樣式」一詞，顯然不是要暗示基督的人性並不真實，因為這種幻影式的意思與保羅的神學思想不符，也被本節的「在肉體中（定了罪案）」一語否定了。[15]（二）不少釋經者認為，「形狀」在這裏的功用是要表明耶穌與有罪的肉體，即是與墮落了的人，**完全認同**。[16] 在這前提下：（二 A）多數釋經者認為保羅假定了基督的無罪，但「形狀」一詞並無減弱的意思（只表達「相似」，有別於「認同」之意），而是強調神的兒子與人的處境完全認同。[17]（二 B）巴列特認為，基督取了與我們完全一樣的、墮落了的人性（基督與人類完全認同），只是祂沒有犯罪，因祂不斷地克勝了犯罪的傾向（基督與人類有別）。[18]（二 C）又有釋經者認為，本節的「形狀」一詞保持了它在七十士譯本的意思：「某實體的足夠和可見的表顯」；因此，這詞完全不是標示著基督與有罪的肉體之間的任何區別；基督既是

13　參八 3a～b 註釋末段之（三）。

14　陳尊德 153 謂：「『罪身的形狀』，是指十字架上的人，為我們有罪的人成了『罪身』，作了贖罪祭。」此解釋既沒有處理「形狀」是何意思的問題，而且不合理地將「成為罪身的形狀」視為發生於十字架上。但原文這介詞片語所指的，顯然是基督的道成肉身。

15　So Cranfield 1.379（〔上〕535）。Cf. Knox 507（ὁμοίωμα＝一具體之物所取的表顯方式）。

16　So, e.g., Dunn, 'Death' 128; Dunn 1.421, 439.

17　E.g., Jewett, *Anthropological* 152; Byrne, *Sons* 94-95; 'Rom 6:1 — 8:13' 568; Ziesler 204.

18　Cf. Barrett 147; Barrett, *Paul* 72. Similarly, Mounce 45. R. J. Erickson（*DPL* 304*a*）認為 σάρξ 在此＝「人類」（'humanity'）。

「帶著罪惡肉身的形狀」而來，他就是那罪惡之肉體完全的表顯，有罪的肉體在基督的肉體上完全可見；[19] 是基督的有罪的肉體使他與有罪的人類聯合為一。[20] 另一位釋經者質疑此說的語意根據，即

---

19 Branick, 'Rom 8:3' 248-50 (esp. 250); cf. McLean, 'Romans 8.3' 140-42 (esp. 142). 後者（142，143）又認為，在基督成為「罪惡之肉體可見的形狀」（本節）、成為罪（林後五 21）及成為咒詛（加三 13）這三者之間，並無重要的分別，此三者基本上是同一個觀念。筆者倒認為，本節此句的重點是在基督成為肉身，另二節則是論基督之死（依次參：Fung, 'Corinthians' 255; *Galatians* 150-51;《真理》210-11）。

20 Branick, art. cit. 250-52（esp. 252）。在這前提下，作者（253, 255）將林後五 21 所說的「〔基督〕不認識罪」（思高）解為指先在的基督（McLean〔art. cit. 143〕用 'the pre-existent sinless Christ' 這講法，似乎表示他也接受了 Branick 所採對林後五 21 的解釋）。作者的論據主要是林後五 21 與八 9（及腓二 6～11）結構上的相似，如下表所示：

林後五 21　（A）τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν
（B）ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν,
（C）ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ

林後八 9　（B）δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν
（A）πλούσιος ὤν,
（C）ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε

腓二 6～11　（A）ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
（B）οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο . . .
ἑαυτὸν ἐκένωσεν . . .
ἐταπείνωσεν ἑαυτόν . . .
ὁ θεος αὐτὸν ὑπερύψωσεν
καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ . . .
（C）ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ . . .

作者指出，林後五 21 的結構是：分詞片語（A）+ 主句（B）+ 目的子句（C）；這也是林後八 9 的結構。作者認為，由於分詞片語（A）在林後八 9 和腓二 6 都清楚地是指先存的基督，因此，林後五 21 的分詞片語（A）也是指先存的基督，不是在地上的基督。可是作者忽視了林後五 21 和八 9 之間一點重要的分別：在林後八 9，（A）的分詞和（B）的動詞有同一個主詞，即是基督；但是在五 21，（A）的分詞的主詞是基督，（B）的動詞的主詞卻是神。這點重要的分別大大地削弱了作者之論證的說服力。（三段經文的目的子句也不是完全平行的：在前兩段，〔C〕是直接地連於〔B〕的動詞，但是在末段，〔B〕有兩個不同的主詞〔基督和神〕，而〔C〕只是連於後者。）

「形狀」這詞本身必然表示完全的認同（有別於「相似」），[21] 但是她提出三個理由支持「形狀」是指基督與有罪之肉體的完全認同。[22] 可是，若保羅的用意是要強調基督與有罪的肉體認同，則加上「形狀」一詞可說是多此一舉，弄巧反拙：沒有此詞（=「帶著罪惡的肉體」），認同的意思是十分清晰的，加了此詞（=「帶著罪惡之肉體的形狀」），整個片語的意思反而變得模稜兩可。[23]

（三）按傳統的解釋，「樣式」一詞的功用是保障一項真理：雖然基督帶著人性而來，這人性在人類其餘的人身上是被罪轄制的，但是祂自己卻是全然無罪的；[24]「樣式」同時表明兩點，其一是形狀或樣式上的相似（基督與人類認同），其二是本質上之有別

---

21 Cf. Gillman, 'Romans 8:3' 598-600. 作者認為，Branick 的解釋將太過固定的意思賦予 ὁμοίωμα 一字；其實此字在保羅書信的用法頗具彈性，有時是指完全相同，如在腓二 7（'total identity', 600），有時則僅指相似，如在羅一 23、五 14 和六 5（'mere similarity', 600）。筆者則贊成此字在腓二 7 也是表達「相似」而非「相同」之意；參《腓》241-43；《羅》1.300 註 11。

22 Gillman, art. cit. 601-2 (cf. 604): 第一，在本節的文理中（八 1～4），並無證據表示保羅有意將基督和所有其他的人區別；他所作的區分，乃是在於「生命之靈的律」與「罪和死的律」（2 節）之間，以及律法所不能作的與神所已成就的（3 節）之間。第二，在本節末句「在肉體中定了罪案」，保羅沒有重複「形狀」一詞；若ὁμοίωμα的用意是要表示基督與其他的人有別，則保羅理應在末句重複此字（即是說 ἐν τῷ ὁμοιμώματι τῆς σαρκός）；他沒有這樣做，這就表示此字基本上只有強調之意，即是表明基督與所有其他的人認同。第三，本節用此字，是在腓二 7 或該節所反映的傳統的影響之下，而此字在該節是強調基督與人完全認同。（602-3 進一步指出，基督與人類認同並不暗示祂有犯罪；這是作者與 Branick 的另一點分別。）筆者沒有被這些理由說服：關於第三點，請參上註末句；關於第二點，保羅沒有需要在末句重複此字，因為 ἐν τῇ σαρκί 所指的是基督的肉身（即 σάρξ 在末句的意思不是「人性」而是「肉身」；見八 3e 註釋註 22 及所屬正文）。

23 Cf. Cranfield 1.381（〔上〕538）。

24 So, e.g., SH 193; Denney 645*a*; Murray 1.280; Schlier 241 ('eine Identität bei Nichtidentität'); Heil, *Hope* 49 n.37 ('an identity in non-identity'); Whiteley, *Theology* 100; Ladd, *Theology* 421; Fee, *Presence* 532; Nickelsburg, 'Incarnation' 354; Westerholm, *Paul* 66 n.53. Kümmel 71 認為狄奧多勒（Theodoret, 五世紀的安提阿派神學家）之解釋仍是最可能的：φύσιν μὲν ἀνθρώπειαν ἔλαβεν, ἁμαρτίαν δὲ ἀνθρώπειαν οὐκ ἔλαβε（基督取了人性，但祂沒有取人的罪）。

（基督並非與人類完全一樣）。[25] 葛嵐斐從神學角度對這傳統的解釋提出異議：「需要獲得救贖的，不是未墮落而是已墮落的人性。」（四）葛氏因此認為，「樣式」一詞的用意，是要使人注意這事實：雖然神的兒子確實取了「有罪的肉體」，祂卻絕不是只成為了有罪的肉體，而是繼續是祂自己；保羅的意思即是，神的兒子取了與我們所有的完全相同的、已墮落的人性，但這墮落了的人性並不是祂的全部——祂一直都是永恒的、神的兒子，沒有一刻不是如此。[26] 筆者對葛氏的見解回應如下：（1）此見解無可避免地引起一個問題：「（已）墮落（了）」這詞不是與「有罪的」同義的嗎？換一個講法，已墮落的人性可以被一位本身有完全一樣的墮落人性之救主（儘管祂除此之外還有神性）所救贖嗎？[27]（2）「救贖……已墮落的人性」這種講法，等於說「救贖肉體」（按上引葛氏的解釋，「肉體」=「已墮落的人性」）。但是對保羅而言，肉體並不是需要救贖，反而是被置諸死地的東西：「屬基督耶穌的人，是

---

25 J. Schneider, *TDNT* 5.196. Cf. BAGD 567 (s.v. ὁμοίωμα, 4); Kertelge, *Rechtfertigung* 216 with n.269; K. H. Rengstorf, *TDNT* 1.335 n.15.

26 依次見：Cranfield 1.380, 381-382（〔上〕536、539）。 See also Cranfield, 'Evidence of Romans' 271. Cranfield 2.835 再次申明，基督的人性，確是與我們完全一樣的、墮落了的人性。參：現中（「使他有了跟我們人相同的罪性」）、金譯（「具有和我們罪人相同的本性」）；TEV ('who came with a nature like our sinful nature').

27 Cranfield 1.381（〔上〕539）的見解是：基督事實上沒有犯罪（甲）與我們是有罪的（乙）此二者間的分別，並不牽涉祂的人性之性質（即祂的人性有別於我們的人性），而是在於祂如何處置祂的人性（被它所勝抑或克勝它）。這似乎假定，「墮落了的人性」不是「被罪轄制」的，而只是「有犯罪的可能」，但亦有「不犯罪的可能」。但這豈不是亞當犯罪墮落之前的情形？因此，從邏輯的角度看，Edwards 202 的解釋較為可取：神的兒子帶著像亞當墮落前的人性進入人類；祂有「不犯罪的可能」，但對所有其餘的人，「不犯罪」並不是可能之事；作為一個人，基督受到罪的試探，且有犯罪的可能（參：來四 15b；《來》1.289-90），但祂並不是像亞當犯罪後的人類那樣受制於罪。See also Moo III 479 n.46. 亦參下面註 31 所屬正文。

已經把肉體……釘在十字架上了」（加五 24，新譯）。[28]（3）在基督的救贖工作裏，決定性的元素並不是祂具有與我們完全相同的、墮落的人性，而是祂「為我們」的補贖之死。[29]

因此，筆者的結論是，關於「形狀／樣式」一詞在這裏的用法，仍是傳統的解釋最為可取。按這種理解，保羅不說（1）「帶著肉體的樣式」，因這說法本身有幻影說的色彩，但「耶穌基督是成了肉身來的」乃是初期基督教信仰的試金石（約壹四2）；保羅也不僅說（2）「帶著肉體」，因他欲強調「肉體」與罪的密切關係——「肉體」就是罪掌權的範疇，因此他說「罪惡的肉體」；保羅也不能說（3）「帶著罪惡的肉體」，因為這講法可能有「基督有罪」的含義，但基督是「不認識罪」的（林後五 21；參：約八 46；來四 15，七 26；約壹三 5）。 就是這樣，保羅描寫基督為「帶著有罪的肉體的樣式」被差到世間；祂在與人類完全認同之餘，並不是和他們完全一樣的。[30] 若果（如上文的解釋）下一個片語的意思是「當作贖罪祭」（思高），兩個片語合起來可能表達這樣的意思：耶穌無分於舊亞當的墮落了的人性，祂一直保持無罪，成為無瑕疵的祭

---

28 這評語同樣適用於 Nickelsburg（'Incarnation' 354）的話：「由於神的兒子成為人，所有『在基督裏』的人的肉體都被復活的基督之靈的能力改造〔'transformed'〕了」（楷體為筆者所加）。

29 Cf. Käsemann 217: 'What is decisive for such a perspective〔耶穌有別於我們，祂沒有主動地向罪開放自己〕is not the susceptibility to sin, but the reality of the sin-offering which was made for us and which represents us.'

30 Cf. Bruce 152; Loane 25-26; Stott 219. Moo I 512, Moo III 479-80 認為，「形狀」的重點是在「認同」，但同時意味著區別；它把「罪惡的肉體」這種過分一面倒的意思扭轉過來。亦參六 5a 註釋之下「第三個釋經難題」、《腓》241-43，及《來》1.170 的討論。Demarest（'Incarnation' 133）指出：「進程神學家」常堅持說，若基督真是人，他就必曾有分於犯罪這種屬人的經歷。可是，基督沒有犯罪這個事實，無損於祂真正的人性以及祂與人類的認同；聖經把人視為「次人（sub-human）」，意即神的形像在人身上已被罪損壞了；無罪之基督是未被毀壞之人類的典模（'paradigm'），只有祂才是真確的人（'authentically human'）。（關於「進程神學」〔Process Theology〕可參 W. D. Beck, *NDT* 534-36.）

物。用作贖罪祭的祭牲必須是無瑕疵的（參〔例如〕：利四3、28，九3）；保羅在本節可能暗示，像第一個亞當犯罪之前一樣，耶穌是帶著未墮落的人性而來的，儘管這人性有犯罪的能力；但耶穌不像亞當，祂保持沒有犯罪，因而可以成為沒有瑕疵的贖罪祭。總括來說，「用有罪的肉體之樣式」、（呂譯）「當作贖罪祭」這兩個片語所表達的意思就是：基督成為人，但是作為末後的亞當（參：林前十五45），作為新人類（參：羅五12～21，尤其是14c）和新創造（參：加六 15；林後五 17）的開始，基督的人性不是「有罪的肉體」（即是人在其墮落的狀況中）所具的人性，而是未墮落的、真確的人性；祂保持無罪之身，成為無瑕疵的贖罪祭（參：來九 14；彼前一19）。[31]

八3e　「在肉體中定了罪案，」

就是這樣——藉著差遣自己的兒子成為墮落的人類的樣式，成為無瑕疵的贖罪祭（3d）——神「在肉體中定了罪案」。「定了罪案」或「定了罪的罪案」（呂譯）即是「把罪判決」（新譯）、「對罪作了判決」（金譯）。按原文的字次，本句亦可譯為「判決了在肉體中的罪」；[1] 意即神所判決的，是住在肉體中的罪（參七18、17、20）。這個解釋不大可能是正確的，一來因為對保羅而言，罪和肉體自然是連在一起，以致「在肉體中的罪」這講法是多餘的；二來因為保羅很不可能意欲提示這樣的意思：只有住在人的肉體（或人作為肉體）裏面的罪才被定罪，罪作為人以外的一種力量卻不受影響。[2]「在肉體中」無疑是個副詞，形容著動詞「定……

31　Cf. B. Witherington III, *DPL* 110*a* (§3.2.3); Witherington, *Narrative* 140. 亦參上面註 27。

1　即是以 ἐν τῇ σαρκί 為形容 τὴν ἁμαρτίαν（as in Louw 1§17; Keck, 'Rom 8:1-4' 55 n.4）。基於這種理解，Minear 68 將此「肉體中的罪」解釋為「出於（假定的）對神律法的忠誠而定基督徒同道之罪的趨勢」。Dunn 1.439 謂「神差他的兒子來對付罪，或較明確地說，『在肉體中的罪』」；Dunn 1.422的講法較為正確：「在肉體中」描寫了神「在哪裏和怎樣」對罪作了判決。

2　依次見：Ziesler 205; Cranfield 1.382（〔上〕540）。

罪」或「判決」（即是判為有罪）。[3] 這動詞與第一節的名詞「（不）定罪」再一次構成文字遊戲：「那些在基督耶穌裏的人就不被定罪了」（新譯）；那使我們被定罪的東西，即是罪，本身已被神定罪。[4] 但是「神……在肉體中定了罪案」所指的是甚麼呢？

（一）有認為保羅在此想到的，是從道成肉身至賜下聖靈給予信徒這整串行動，因此我們不能找出單一件歷史事件，神在其中宣判並執行了對罪的定罪。[5] 可是對保羅來說，神在基督裏的整個救贖工作是被「局部化」於一個歷史地方，即是基督在十字架上之死。[6] 保羅在「帶著罪惡肉身的形狀」之後加上「當作贖罪祭」，這就提示，雖然前一個片語首先是指道成肉身的整體，其重點卻是在十字架上之死。[7]

（二）不少釋經者將本句解為指基督在地上的生活。（二 A）有認為這是指基督在肉身中的聖潔生活之救贖德能；祂的聖潔生活表明受制於肉體並非無可避免的厄運，同時也是一種應許，表明信徒雖然活在肉身之中，卻可得著能力去順從聖靈而活。[8] 可是，這種解釋破壞了第六至八章之論證的統一性：它把思想引到一個新的方向，就是舉出耶穌為聖潔生活的模範——而且此題目沒有明確地在勸勉的經文中再度出現。[9]（二 B）按巴列特的解釋，基督道成肉身

3　κατέκρινεν, 參《羅》1.340 註 3。

4　Οὐδὲν . . . κατάκριμα . . . κατέκρινεν . . . . Cf. Fee, *Presence* 531 n.180.

5　F. Büchsel, *TDNT* 3.951. Cf. Kümmel 72. Keck（'Rom 8:1-4' 50）認為 Büchsel 無疑是對的。

6　Kertelge, *Rechtfertigung* 216 n.272. 當然，我們不可忘記基督之死是由祂的復活緊隨著的（參〔例如〕四 25〔《羅》1.651-53〕，五 9～10，六 3～11，七 4，八 11，十 9）。

7　Cf. E. Schweizer, *TDNT* 8.383.

8　Bruce, *Christianity* 279, cf. 172-73. Cf. Ziesler 205:「基督，當他在肉體中之時，或是以他無罪的一生或是以他的死，定了罪的罪案。」類似的解釋見李保羅 224-25：「肉體」是指「在肉身生活中的意志、意願問題」，基督「以祂的甘願順服神……顯明人是可以成功地不順服罪的」。

9　參較 Leenhardt 204, 2nd n. Cf. Kertelge, *Rechtfertigung* 216 n.270: 在保羅書信中，找不到這種「得勝」罪惡之法的證據。

的意思即是，祂有分於正常地是以人為中心的存在，而祂在肉體中定了罪的罪案（只有在肉體中定罪的罪案，這定罪才有意義），意即祂在以人為中心及自我中心的環境中過一個無罪的、以神為中心的生活。[10]

（三）另一些釋經者將本句連於基督之死，但在此前提下仍有不同的解釋。（三 A）基督之死結束了以「罪控制著肉體」為標誌的整個紀元；在基督十字架上之死，神對罪作了判決，使罪失效，不能再在人的肉體中掌權。[11]（三 B）按葛嵐斐的解釋，本句至少有兩方面的意思：一方面，神對罪的忿怒（參一 18）在基督的肉體（即人性）中有效地臨到全人類所有的罪，以致這忿怒不需要再臨到任何其他的肉體。另一方面，鑑於「律法……所作不到的」（3a，新譯）一語，「定罪」的意思必然是不止於定罪的宣判（因律法肯定可作此事），而是可能合併了定罪的宣判和判決的執行；而「定了罪的罪案」意即，這種對罪的宣判及此判決的執行，構成了對罪最後及至決定性的處理——即是神有效地打破了罪的權勢。[12]關於這第二方面，上文曾經指出，「律法所不能行的」不必侷限於「在肉體中定……罪的罪案」，甚而不僅是指叫人可以行出律法公

---

10 Barrett 147; Barrett, *Paul* 72. 參鮑 1.246：「基督肉身中的生活，如同一個敞開的大門一樣，任由罪惡和試探去攻擊他〔原文照錄〕，但祂從來沒有容許罪進入祂的意志。如此祂在肉體中將罪定了罪，完全打破了罪惡的權勢。」

11 依次見：Dunn 1.422; Fitzmyer II 487.

12 Cranfield 1.382-83（〔上〕540-41）。葛氏的解釋還包括第三個元素：由於（他認為）保羅相信神的兒子所取的是墮落了的人性，本句亦指向祂整個地上生活不間斷的爭戰，藉著此爭戰，祂強迫我們反叛的性情對神獻上完全的順服（參較正文的〔二 A〕）。（參較 Cranfield 2.832 在重點上略為不同的闡釋。）採納打破罪權這解釋的，還包括：Thayer 332 (s.v. κατακρίνω); Kümmel 72（κατακρίνειν 在此幾乎 = καταργεῖν）；Denney 646*a*; Denney, *Death* 109; Kuss 494; Murray 1.278; Keck, 'Rom 8:1-4' 50; D. G. Reid, *DPL* 950*b*; Tan, 'Romans' 195; Byrne 243（後者似乎已改變了他在 *Sons* 95 所採的立場〔見下面註 23〕；參八 3d 註釋註 4 末）。

義的要求，[13] 而是廣闊地指律法不能使人獲得救恩；[14] 因此，葛氏的主要理據不是十分有力。此外，此解釋要將不尋常的意思賦予「定罪」一詞：「將罪判決」變成「打破罪的權勢」。[15]

（三C）費歌頓的解釋相當新穎：**首先**，「在肉體中」有雙重意思：「在祂『在肉體中』之死，〔基督〕定了住在我們『肉體中』之罪的罪案」。在前一個片語「帶著罪惡肉身的形狀」的提示下，「在肉體中」的「肉體」首先是指基督的肉身，在此肉身中，祂背負我們的「罪性」到十字架上；但是從整個論證的角度看，「肉體」亦指我們的肉體，即是罪住在其中的、我們裏面的「墮性」。[16] **其次**，「定罪」是指神「在基督裏對它們〔罪和肉體〕宣判了刑罰」，以致一方面「罪惡不再統治你們」（六 14，金譯），另一方面，「在肉體裏」因而順從「罪之惡情」（七 5，呂譯）可以成為過去。由於本句的用意是解釋第二節（如本節開首的「因為」所示），保羅所注目的是脫離罪惡的自由；因此，雖然本段的**文字**主要是法庭裁判式的，以致「定罪」的形式是神對罪的判決，但其**意思**乃是，罪對人的生命的箝制已被解除了。[17]

費氏這個解釋甚具吸引力，但是有兩個弱點：**首先**，在「在肉體中」的雙重解釋裏，原文這介詞片語先被連於動詞「定罪」而得「在祂的肉體中定了罪的罪案」之意，繼而又被連於名詞「罪」字

---

13 Gundry（'Grace' 31 n.83）就是認為，葛嵐斐所用的那個理據忽視了這個可能：與律法的無能對應的，不是神在肉體中將罪判決，而是「〔為〕使律法的義成就在我們……身上」；如此，神在肉體中定了罪案，就是為「脫離罪的權勢」這上層建造奠下法律上的根基。

14 參八 3a～b 註釋第三段。

15 Thayer（同註 12）稱之為 'a peculiar use of the word'; Kümmel（見註 12）要把 κατακρίνω 解為「幾乎等於」καταργέω（後者參《羅》1.431 註 20）。

16 Fee, *Presence* 533（「罪性」和「墮性」依次翻譯了原來的 'sinfulness' 和 'fallenness'）。作者（533 n.183）聲明「這肯定是少數人的見解」。

17 Fee, *Presence* 533-34.

而得「罪住在我們的墮性中」（引申而得「住在我們墮性中的罪」）之意。這樣把同一個介詞片語一物二用的做法，值得置疑，[18] 尤其因為上文已經指出，此片語不應連於名詞「罪」字，只能連於動詞「定罪」。其次，經文明言神「在肉體中定了罪案」，即是被定罪的是「罪」，「肉體」是定罪的行動在其中發生的「地點」，但費氏的解釋把「肉體」也變成被定罪之物。此外，上文曾指出，本節開首的「因為」一詞，是表示第三、四節（而不單是 3 節）乃解釋上一節的：這兩節合起來（不單是本節）闡明了第二節的「在基督耶穌內」一詞的意思，指出神藉著基督所成就的救贖，就是該節所說的釋放和自由（以及 1 節所說的「不定罪」）的前設和基礎。[19] 若這理解是正確的，費氏一項重要論據（「由於本句的用意是解釋第二節……保羅所注目的是脫離罪惡的自由」）的說服力便大為減弱了。

（四）鑑於動詞「定罪」與第一節的名詞「不定罪」明顯的關聯，動詞在這裏最宜視為保持了它最自然的意思，指法庭宣判式的「定罪」。[20] 按此理解，此詞仍可包括「定罪的宣判」以及「判決的執行」此二方面的意思：[21] 藉著把在十字架上受死的基督「當作贖罪祭」，神就在基督的肉身上 [22] 對罪作了定罪的宣判，並且執行

---

18 參較《羅》1.264-65（註 7 所屬一段）。

19 八 3a～b 註釋首段。亦參八 2 註釋首段，以及八 2 註釋之下的（第四），即是註 51 所屬正文該段。

20 κατακρίνω 在新約另外出現十七次，全部都是「定罪」之意（包括本書的另三次：二 1，八 34，十四 23〔思高、新譯〕；另：林前十一 32；彼後二 6〔在此二節，此字可能同時包括定罪的宣判及判決的執行〕；太二十 18，二十七 3；可十 33，十四 64，十六 16；約八 10、11），只不過其中五次的「定罪」是由行為上的差異而引起的（太十二 41、42；路十一 31、32；來十一 7）。無怪乎 LN 2.133 在 κατακρίνω 一項之下只列出一個意思：'condemn'; cf. BAGD 412, s.v.

21 F. Büchsel, *TDNT* 3.951. BAGD（同上註）則解為只是「判罪」（'pronounced his sentence'）。

22 σάρξ 在本句似乎已從 3b 和 3d 的「人在其墮落之狀況中」之意變為這中性的「肉身」之意（參：來五 7）。如此的改變是不足為怪的；Fee（*Presence* 532）說，就如上文以「律」字從事文字遊

了此判決。加拉太書四章四節及哥林多後書五章十八至二十一節與本節平行的思想，支持這個解釋。比較：「神就差遣自己的兒子」、「神就差遣他的兒子」（本節；加四 4）；「成為罪身的形狀，作了贖罪祭」、「〔神〕使那不認識罪的……」（本節；林後五 21〔思高〕）；由此我們可自然地更進一步，將本節的「在肉體中定了罪案」視為指無罪的基督，作為我們的代表和代替者，「替我們成為罪」（林後五 21），在十字架上擔當了律法的咒詛（參：加三 13），擔當了神對罪忿怒的審判（參：羅三 25）。[23] 正是由於神在代罪者基督身上宣告並執行了祂對罪的判決，「那些在耶穌基督裏的人就不被定罪了」（1 節，新譯）。

八 4　「使律法的義成就在我們這不隨從肉體、只隨從聖靈的人身上。」

「使」的意思是「為使」（思高），即本節所表達的是神「在肉體中定了罪案」（3e）這行動的目的，[1] 或可說這行動計畫中的效

戲，「肉體」一詞亦有足夠的彈性，使保羅可以用這詞來表達他要表達的所有意思。（不過費氏沒有明白地採納正文對「肉體」的解釋。）Moo I 512, Moo III 480 認為「在肉體中」自然暗示基督的人性，但同時暗指基督為要成就祂的工作而進入的那個範疇，即是「人之軟弱」的範疇（cf. Martin, *Paul* 112; A. Sand, *EDNT* 3.231*b*）。BAGD 743（s.v. 4）解為指基督的 'physical nature'（=「『〔帶著〕肉身』之性質」？）。

23　Cf. Benoit, 'Romans 7:7 — 8:4' 24; Moo I 513, Moo III 480-81; Stott 220; Stott, *Men* 81（司徒德 97）。類似的解釋見：Hodge 253-54; Käsemann 217; Kertelge, *Rechtfertigung* 216-17; R. Bultmann, *TDNT* 3.18; *Theology* 1.296; Byrne, *Sons* 95（但見上面註 12）。

Morris 303 說，「保羅現在將罪描繪為法庭中的訴訟人；判決對罪不利，於是罪便被定罪。」Robinson 94 認為保羅是用了他曾在六 7 用過的法庭式比喻：在神的法庭中，罪是主控者，人是被告。對任何其他人（他們都是「在肉體中」的）而言，罪總是勝訴的：普世的人皆受死刑（參五 12）。但是基督，法官自己的兒子，現在「在肉體中」出現，由於祂沒有給罪任何把柄，在此獨特的個案中，被判無罪的是被告，被定罪的是罪。這些解釋雖然有趣，卻（至少對筆者來說）並無說服力。

1　E. Stauffer（*TDNT* 3.332）指出，保羅特別喜歡在一個宣告神的作為的主句之後，以一個提及神

果。此行動之目的，也是「生命之靈的律在基督耶穌裏使我自由」（2 節，新譯）的目的；[2] 因為聖靈的「釋放」行動正是「在基督裏」的，即是基於神在基督的肉身上「定了罪案」的事實。[3]

本節的解釋主要涉及兩個彼此相關的問題：「律法的義」所指的是甚麼，這義又是如何「成就在我們……身上」的。

首先，在「律法的義」此片語中，「義」字（像「律法」一樣）在原文為單數；這有別於二章二十六節的「律法的規條」（思高），「規條」（原文即本節的「義」字）是複數的。本節的片語有多種解釋：（一）單數的「義」字曾在一章三十二節用來指神「正義的規例」（思高），即是定罪的宣判和死亡的刑罰；此字在本節有同樣的意思，只不過宣布死亡之判決的在這裏是摩西的律法（配合著七 7～25 的論證）。[4] 此解釋與文理相符：神在基督身上所執行的對罪的判決（3e）「成全」了「律法所要求的正義」（思高），即是犯罪者要死亡（參三 19）。不過，本節餘下的部分正面的語調不利於此說。[5]（二）「律法的義」指律法所表達的、神的基本意旨，就是顯明罪，以及由罪人的「向罪死」（基督的十字架要使這事成為可能）而把罪定罪。[6] 此說與（一）有同一個困難，即本節餘下的話是正面的。

（三）「義」字在五章十六節是與「定罪」（參八 1）對立的，因此在本節最宜解為「律法的要求，即我們要有義」；兩段（即本節及五 16）所關注的，都是稱義的宣告將我們先前被定罪的狀況倒

為我們及對我們所定的意旨之目的子句作結；宣講十字架的基本公式，可以從救恩性的陳述直接地引至倫理性的陳述（羅八 3～4 就是一例）。

2 Cf. Cranfield 1.383（〔上〕542）。

3 參八 2 註釋倒數第三段，即是該處討論中的第四點。

4 Benoit, 'Romans 7:7-8:4' 30.

5 So Moo I 154, Moo III 481-82.

6 Leenhardt 205 first n.

轉過來。[7] 此解釋不大可能是正確的，因為，雖然五章十六節所用的正是本節的「義」字，但該節用此字來表達「稱義」之意，只是為要與「定罪」一詞構成有力的辭令對比。[8]（四）「律法的義」所指的是「律法的正面目的」，即是產生義的地位；「當我們『在基督裏』時，律法積極的目的，其義的地位，就在我們裏面完成了」。[9] 但「義的地位」之意，與下文提到信徒的行為的重點不符。（五）「律法的義」是指律法「正當的用意」，即是生命（參七 10）。[10] 森達士指出：此解釋的基礎是布特曼對七章十八、十九節之「善」的理解（「善」=生命）；可是，就如第七章的「善」是指律法所要求的善行，照樣，本節所指的也是所要求的行為。[11]

（六）「義」字，尤其是在所有格「律法的」之提示下，最可能具有它在七十士譯本常有的意思，[12] 即是「正當〔的〕要求」

7　Hooker, *Adam* 32. 參李保羅 224。

8　Cf. Moo I 514, Moo III 482. 亦參五 16b～c 註釋註 16 所屬正文。五 18 用 δικαίωμα 來指基督的「義行」，也是為要與同字尾的「過犯」（παράπτωμα）構成有力的辭令對比之故（參五 18 註釋註 15、16 所屬正文）。

9　依次見：Nygren 319; 虞格仁 285（引句出處）。

10　Keck, 'Rom 8:1-4' 52-53（這是作者較後期〔1980〕的看法；參下面註 19）。Wright（'Romans 8.1-11'）作類似的解釋：δικαίωμα 與 1 節的 κατάκριμα 相對，指「約的法令」（'the covenant decree', 203, cf. 216），即是根據約而賜人生命之法令（211-12）；罪引致死亡，使律法賜生命的用意不能達到，但神在基督的十架上定了罪的罪案，罪便不能攔阻生命的賜予（209）。

11　Sanders, *Law* 116 n.16. 參七 18 註釋末段末部分，七 19 註釋；以及（關於布特曼）七 13～25 註釋引言丙部之（七）。

12　Cf. H. Seebass, *DNTT* 3.354 ('ordinance or statute'); G. Schrenk, *TDNTA* 176, *TDNT* 2.220 (meaning c): 'statute', 'decree' or 'ordinance'. 這是複數的 δικαιώματα（一共出現 116 次）常有的意思。單數的 δικαίωμα 在 LXX 共出現 24 次，除了下文提及的四次外（民三十一 21；撒上八 9、11，十 25；見下面註 26、28、29 所屬正文），餘下的二十次（按 LXE 的翻譯）呈現九個不同的意思，其中 'ordinance' 佔了六次（出二十一 31；民十五 16，二十七 11，三十五 29；得四 7；箴十九 28）。其他的意思是：'right' 二次（出二十一 9；撒下十九 29），'claim' 一次（撒上二 13）；'manner' 一次（撒上二十七 11），'custom' 一次（撒上三十 25）；'cause' 四次（王上八 59〔二次〕；代下六

（現中），如在二章二十六節（只是該節用複數）；「律法的義」意即「律法所要求的義」（新譯）。[13] 在這前提下，仍有多個解釋，例如：（六 A）「律法的義」與二章十五節「法律的命令」（現中）幾乎相等；單數的「義」是指在律法個別的要求（複數）背後的、那基本的要求，「律法的義」就是律法個別的要求（複數）所要表達的、律法之性質與目的。基督所引進的末世處境，以及對外邦人的應許之應驗，成全了神在律法裏的旨意。[14]（六 B）這裏的思想是「律法所要求的就是義」，多過是「律法的要求是義的」；基督在肉身上過了以神為中心的生活，其結果就是律法所正當地要求的，即是以神為中心的生活，可以成就在我們身上。[15]（六 C）律法的基本要求是「行」律法或「律法的行為」（二 13；比較二 25 和 26；三 20 和 28），因此，「律法的義」（= 律法的要求〔單數〕）就是律法對神子民之要求的總結。[16]

（六 D）單數的「義」字表示，律法眾多的要求並非雜亂無章和使人感到困惑的湊合，而是在本質上構成一個可辨認和可了解的整體，就是神對祂兒女的、慈愛的旨意。[17]（六 E）這「律法所要求的義」即是律法整體所要求於人的，就是忠誠地遵照神的旨意來生

35；耶十一 20）；'pleading' 一次（耶十八 19）；'judgement' 三次（王上三 28，八 45；箴八 20）；'justice' 一次（巴錄貳書二 17，NRSV）。（Ziesler ['Romans 8.4' 78] 所給的數字是：全部約 139 次，複數約 113 次。筆者以上的數字是得自 BWorks。）

13 Moo I 514, Moo III 482. I.e., τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου = 'the just/righteous requirement of the law' (NRSV/NKJV).

14 Dunn 1.423. 作者對二 15 τὸ ἔργον τοῦ νόμου 一詞的解釋，參《羅》1.375 註 7。

15 依次見：Barrett 148; Barrett, *Paul* 72.

16 Moo I 515, Moo III 482. Cf. Wilckens 1.128; Schreiner, 'Abolition' 61: 'the moral norms of the law as a unity'.

17 Cranfield 1.384（〔上〕542；活泉 125）。Cf. G. Schrenk, *TDNT* 2.221; Morris 303 n.19. 類似的解釋見 Edwards 203-4（「律法的義」是指律法的精髓、它基本的用意；「成全」的意思是「朝向標杆」，儘管未曾達到）；Raabe, 'Romans' 180（十誡所表達的、神正義的旨意）。

活（留意下文將「〔順〕服神的律法」與「得神的喜歡」等同〔7、8節〕）；而一些平行的經文（加五14；羅十三8）提示，「愛就是義完全的表達」（參較：加五 6b「藉著愛表達出來的信」〔新譯〕）這思想離開本節不遠。保羅選用單數的「義」字，很可能是為要避免使人誤以為要重新（如在舊約底下）履行猶太律法的規例；他意欲將人的注意力集中在律法之要求的基本核心，即是在神面前義的生活。[18] 布魯斯的解釋與此類似，只是表達得更為確切：律法所要求的是「與神的旨意相符」，這要求如今實現在那些由聖靈管理的人身上；「法律的正當要求」（現中）是由愛的誡命總結起來了：「那說：『你不可姦淫……不可貪欲』的誡命——以及任何別的誡命——都總歸在『〔要〕愛你的鄰舍如同你自己』這一句話之內」（十三9，呂譯）。[19]

（六F）更明確的解釋是將「律法的義」直接認同為愛的誡命。此解釋的理由如下：第一，本節及上兩節與加拉太書五章十三至十六節有一些令人矚目的相似處：例如，（1）聖靈／肉體的對比在本節首次出現，然後在第十四節之前重複出現了四次（5、6、9、13節）；在加拉太書五章，此對比在五章十六節以前只出現了二次（三3，四29），但在第十六、十七節之內出現了三次。（2）另一些相同的題目和思想在兩段彼此對應：自由（羅八 2；加五 13）、「成全〔的原文〕」（羅八4；加五14）、順著聖靈而行（羅八4；加五16）、隨從肉體／放縱肉體的情慾（羅八4／加五 15～16）。這些相似處使我們可合理地將此兩段放在一起考慮。第二，更確切地，本節的上半被第二節和本節下半夾在中央，就如加拉太書五章十四節被第十三和十六節夾在中央，如下表所示：

18　Byrne 237, 244. Cf. Byrne, 'Rom 6:1 — 8:13' 568-69; *Sons* 93-94.

19　Bruce 153（參下面註 56）。Cf. Keck, 'Justification' 202（留意這是作者較早期〔1976〕的看法；參上面註 10）。

羅八 2：脫離罪與死	=	加五 13：得自由
八 4a：律法的義成就	=	五 14：「愛人如己」總結了律法
八 4b：不隨從肉體，只隨從聖靈	=	五 16：順著聖靈，不放縱肉體

這就是說，這種平行狀態提示，「律法的義」就是由愛的誡命所總結的律法的要求。第三，這種理解為十三章八至十節證實了：簡言之，「愛就完全了律法」（十三 10）。[20] 此說最大的弱點，就是不能在本節的文理本身找到支持。[21]

（六 G）在新約或七十士譯本，難以找到以單數的「義」字指律法的要求之整體的**任何**例子。在七十士譯本，當「義」字是指律例時，其單數是指單一條律例，其複數是指律例的整體。因此，我們可合理地推論，本節「律法的義」是指律法一項特別的要求；若所指的是律法整體的要求，理應用複數的「義」字（如在二 26）才對；而到此為止，在書中唯一被引用過的、律法明確的誡命就是第十誡（七 7），即是不可貪婪的誡命（愛的誡命則要到十三 8～10 才提及）。[22] 被動語態的「成全」一詞表示，克服貪欲已由末世的聖

---

20 Thompson, 'Rom 8:4' 32-33; Lambrecht-Thompson 62-63（第一、二兩點是取自荷蘭籍學者 H. van de Sandt 的一篇文章〔cf. *NTA* §21[1977]-489〕）。Martin（*Paul* 152）的解釋合併了（六 D）和（六 F）：單數的 δικαίωμα 表示律法的要求（複數）本質上是一個，所指的就是愛的誡命。

21 Cf. Moo I 514-15, Moo III 482; Schreiner, 'Abolition' 60. Ziesler（'Romans 8.4' 81 n.11）將 van de Sandt 該文（見上註）及另一篇文章所用的理由綜合為三點：（1）本節的思路與加五 13～16 相似；（2）「成全律法」（πληροῦν νόμον）這本身很不尋常的詞語，在羅十三 8、10，加五 14 及六 2 等處確是與愛的誡命有關；（3）在本節與拉比文獻中將律法總結的語言之間，可能有平行的情形。Ziesler 對此提出反駁：在（1）和（2）之下所提及的經文，都明白地提到愛的誡命，或差不多是這樣（加六 2），但本節並非如此。至於（3）拉比文獻中與本節平行的地方，除了此等文獻屬於何時這個永遠解決不來的問題外，還有這個困難：它們所說的是成全律法，不是履行律法的要求。而且那些平行的文字數目稀少，又隱晦不明，至少保羅的讀者是完全無法掌握 van de Sandt 所看出來的一點的。

22 Ziesler, 'Romans 8.4' 78-80; 'Romans 7' 50; cf. Ziesler 207.（按此理解，七 7～八 4 這一段的討論是在首尾提及第十誡所構成的 *inclusio* 之內進行的〔'Romans 7' 51〕。）Schreiner（*Law* 152）也是把單數的 δικαίωμα 視為指「第十誡作為律法的總結」。

靈產生。[23]（六H）瓦特遜進一步將第十誡的貪欲解為性慾，從而得出這樣的意思：脫離「住在我裏頭的罪」（八2、20）等於脫離貪慾之罪，因而成全了律法對性慾的禁止。「聖靈賜予生命，並將性慾根除」；令人欣喜若狂的聖靈經歷（八 14～16）使人有能力「以聖靈的事為念」，而不是「以肉體的事為念」。[24]

此種解釋被評為過分限制了原文片語的意思；而且第十誡離開本段太遠了。[25] 至於單數的「義」字只能指一項特別的要求，這一點似乎有商榷的餘地。「律法的義」原文片語在七十士譯本只出現一次（民三十一21），[26]所指的似乎是**兩條**明確的律例（22～23、24節），不過將二者視為**一條**明確律例中的兩部分可能較為合理。一個類似的詞語 [27] 出現了三次，兩次指以色列人將來的「王會怎樣對待」他們（現中：撒上八 9、11），[28] 另一次指「王的責任和權利」（十 25，現中〔參思高〕；和合「國法」）。[29] 由此看來，「義」字原文可用來表達一個集合的觀念，如「（王的）責任和權利（複數）」；因此，「（律法的）義」也可以是個集合名詞，指「律法上所要求的義行」（呂譯）的整體，如（六C）的解釋，[30]引申為律

---

23 Ziesler, 'Romans 8.4' 82 n.19; cf. Ziesler 208.

24 Watson, *Paul* 156-57.

25 依次見：Dunn 1.423; Moo III 482 n.59. 瓦特遜的理論尤其涉及兩點嚴重的困難：（1）將第十誡解為禁止性慾，此解釋不能成立（參七 7 註釋第六段）。（2）'The Spirit . . . eradicates sexul desire' 這大膽的陳述與保羅對性的看法不符；參：林前七 2～7。作者又將性慾本身（這有別於不受控制的性慾）列入貶義的「肉體的事」，這一點亦難在保羅書信找到支持。

26 τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου = 'the ordinance/statute of the law' (NKJV/NRSV).

27 τὸ δικαίωμα τοῦ βασιλέως.

28 LXE: 'the manner of the king'. Cf. NKJV: 'the behavior of the king'; NRSV: 'the ways of the king'; 思高：「君王所享有的權利」。

29 LXE: 'the manner of the king'. Cf. NKJV: 'the behavior of royalty'; 'the rights and duties of the kingship' (NRSV). Ziesler（'Romans 8.4' 82 n.15）則把三次都解為指王統治的方式。

30 一些英譯本和釋經者就把單數的 δικαίωμα 譯成複數的 'righteous demands/requirements'（TEV / NIV; cf. LN 59.33: 'requirements'）或 'right deeds'（Louw 2.90）。Stowers 157-58 也是譯為 'the just

法所表達的、神的旨意，如（六D）、（六E）的解釋。這三個解釋之中，配合著下文對「成就在我們……身上」一語的解釋，筆者認為（六E）最可取。

本節**第二個主要釋經問題**是，這「律法的義」是如何「成就在我們……身上」（原文直譯作「在我們裏面」）的呢？主要的答案分為兩種。（一）第一種解釋強調動詞在原文是被動語態，[31] 並認為這表示在此事上我們是被動的。例如：（一A）被動語態的「成就」，以及「在我們身上」這介詞片語，都指向已在我們身上及為我們作成之事，不是我們要作的事。[32] 律法的義一經在基督身上獲得成全，就被棄置一旁，像與之相等的「字據」（西二14）一樣。[33] 總言之，本節所指的是「基督替我們滿足一切律法的要求（三21～26）。」[34]（一B）這裏所說的「成全」完全不是基督徒自己作

---

requirements of the law'; 但其進一步的解釋欠說服力：保羅假定以下的觀點為不需證明，因而甚至不需討論的：律法對外邦人所要求的是較籠統的公義、道德和敬拜獨一真神（'more general justice, morality, and worship of the one God'），對以色列的要求則在此以外再加上（神與以色列所立）諸約的要求。

31 πληρωθῇ = 'might be fulfilled' (NKJV, NRSV, NAS). 從翻譯的角度說，沒有理由要將此字譯為主動語態（如 CEV / LN 59.33: 'so that we would/may do . . .'）; so, correctly, Thompson, 'Rom 8:4' 35; Lambrecht-Thompson 65.

32 Moo I 515, Moo III 483; Moo II 1139*b*-40*a*. Cf. Moo, 'Law of Moses' 210.（參下面註 59 所屬正文。）Moo III 483 n.62 聲稱，保羅一貫以 πληρόω 指律法末世性和顛峰式（'climactic'）的成全，那是在基督裏首先成為可能的（亦參十三 8、10〔πλήρωμα〕；加五 14），而不是指人具體地在生活中「行」律法。這話有點言過其實，因為此動詞用來指成全律法的另外只有二次（羅十三 8；加五 14），兩次都是指信徒在生活行為上成全律法（參：《真理》324；Fung, *Galatians* 245-46），儘管保羅並不用「行律法」這講法來描寫信徒與律法的關係（參下面註 64 及所屬正文）。

33 Benoit, 'Romans 7:7 — 8:4' 32, cf. 39.

34 活泉 125。屬於（一A）的解釋還包括：Calvin 160; Hodge 254; Mounce 176; Seifrid, 'Rom 7:14-25' 332; *Justification* 242, 74 n.269. Gaffin（Review 196）指出後者沒有考慮到這個事實：經文不是說「為我們」而是「在我們身上」，而且這「我們」是「不隨從肉體而隨從聖靈去行的人」（新譯）。參正文下一段。

成，而是神藉著聖靈在我們裏面作成的：基督事件的一個結果就是，律法的倫理要求獲得滿足，一種新的義被創造出來。[35]「在我們裏面——不是為我們，也不是由我們，而是在我們裏面；其意思肯定是由聖靈自己。祂是在我們裏面的行事者。」[36]（一C）律法的正當要求無疑是愛，而神成全這要求的方式就是藉著聖靈把祂的愛傾注在基督徒心裏（五 5）。[37]

可是，（二）有很強的理由支持第二種解釋，即認為這裏所說的「成全」實在是發生在那些「隨從聖靈的人」身上，意即在此事上，他們並不是完全被動，而是有主動的參與和貢獻。第一，前一段（七 13～25）的關注是在律法下的猶太人無法行出律法所要求的善（15～19 節），本節下文再次強調行為的重要（尤見八 5～8）；因此，文理提示，本節「律法所要求的義，可以在我們……身上實現出來」（新譯）是指信徒生活與行為方面的事。第二，本節的「聖靈」與第二節的「〔聖〕靈」前後呼應；該節提到，基於基督的救贖工作，聖靈使信徒脫離了罪和死亡的權勢，即是將信徒從罪掌權的領域（罪引致死亡）遷到聖靈掌權的新領域（聖靈使人得生命）；因此，本節重提聖靈，很可能也是表示聖靈（隨從聖靈）就是神所預備、使律法的義可以成就在我們身上的方法。第三，本節是個目的子句，這種結構（或造句法）提示，保羅現在是從基督的工作（3 節）轉到聖靈的工作。第四，保羅用「成全」一詞的那些平行經文（加五 14，六 2；羅十三 8～10）的意域與本節的文理相似，即數處的文理都是在論及信徒的生活與行為。[38] 基於上述原因，被

35 Byrne, 'Rom 6:1 — 8:13' 569（作者用 'There is . . . a new righteousness *created*' 這種講法；但在 *Sons* 94 則說 'a new righteousness is *conferred*'；斜體皆為筆者所加）。正文的解釋為 Fitzmyer II 487-88 所採納（cf. Fitzmyer I 852*b* [§81]）。

36 E. Schweizer, in AnBib 42 (1970) 201. Cf. Keck, 'Rom 8:1-4' 51-52.

37 Laato, *Paul* 131-32.

38 以上理由參：Thompson, 'Rom 8:4' 35-36; Lambrecht-Thompson 65-66（第一點，合併了作者的第

動語態的「成全」（思高）不應視為表明行動者是神，信徒在此事上是完全被動的。[39]

在這前提下，「律法的義成就在我們……身上」仍有多個解釋。例如：（二 A）成全律法之義的方法，就是靠著聖靈的幫助實現律法原來的用意：愛和順服天父（參：太五 48，二十二 34～40）。[40] 但是後一段經文提到愛神和愛鄰舍，而至少對保羅來說，總結（羅十三 9）和成全（10 節；加五 14）律法的是「要愛人如己」而不是「要盡心……愛主你的神」的誡命；前一段經文的「你們要完全」即使解為「愛得完全——無分敵我」（參：路六 36），[41]所指的也是愛人而不是愛神，儘管愛神是愛人的基礎。（二 B）律法的基本要求是要人信靠神，而信徒成全律法的義，意即他們對神確有真實的信心，他們的生命肯定是朝向順服，他們確實渴望服從，「並且認真努力要越來越接近完全的地步」。換言之，所說的「成全」僅是開始了，尚未完成。[42] 此解釋的基本假設（律法基本的要求是信）值得置疑。[43]（二 C）聖靈在人心中的工作就是使人遵行律法（二 26～29）；耶穌基督的拯救使人根本改變，以致他們現在可以遵守先前所不遵守的律法（八 1～4）。必須強調的一點是，保羅並不是要求對律法完全的順從，只是此順從必須是有意義的、有實質的，和看得見的。[44] 除了把第二章該段解為指基督徒這做法值得置疑，此說還把「成全」（思高）等同於「遵守」，這是

一、四兩點）；Fee, *Presence* 535-36（其餘各點）。

39 I.e., πληρωθῇ is not a 'divine passive' (so, correctly, Martin, *Paul* 152).

40 T. Paige, *DPL* 410*a*.

41 串釋 14。但見：吳羅瑜：《馬太福音》1.179。

42 Cranfield 1.384（〔上〕543〔引句出處〕）。Cf. Cranfield, 'Old Testament Law' 51.

43 Cf. Moo III 482 n.59. 作者指出，保羅清楚表明了律法基本的要求是「遵行」（參二 13、25～26，三 20、28）。穆爾又認為，葛嵐斐的解釋是基於對數段經文的誤解（參《羅》1.546-48）。

44 Schreiner, *Law* 203-4, cf. 246. See also Schreiner, 'Abolition' 60; *Law* 150-52. 類似的解釋（即本節是

另一個疑點。[45]

（二 D）要回答「律法之義如何成就在我們身上」此問題，可能最好的做法，就是借助於隨後的分詞片語「（這些）不隨從肉體而隨從聖靈（的人）」（新譯）來解釋「成就在我們……身上」。首先，「在我們身上」的原文片語（1）本身也可譯為「在我們中間」（門6，新譯），[46]但此意思在這裏並不合適，因為並無「集體的履行律法的要求」這回事，是在「信徒群體個別的成員藉著順從而成全律法」之外獨立地存在的。[47]（2）有認為此片語同時有「在我們身上」（地方性意義）及「由我們」（媒介性意義）之意。[48]「在我們身上」的原文片語在保羅書信另外出現七次，只有一次（林後六 12）可能是「被我們」之意，[49] 其餘皆為「在我們身上」（林後四12；林前四6〔參思高〕；林後五19〔參思高〕）、「在我們身上／裏面／當中」（弗三 20〔思高／新譯／現中〕）、「在我們裏面」（提後一14）、「在我們中間」（門6，新譯）等意思。此片語在新約另外出現十八次，[50] 沒有一次是「被我們」之意。類似

指基督徒遵行律法）見：Thielman 89, 121; Stott 221; cf. Stott, *Men* 61, 82-83（司徒德 69、98-100）。

45 關於前者，參下面註 64；關於後者，參下面註 62-64 所屬正文該段。

46 So, e.g., Michel 251; LN 41.11; Prümm, 'Rom 1-11' 193（後者解為：在讀者也屬於的新人類當中）。

47 Cranfield 1.384-85（〔上〕543；「在信徒群體中的幾個肢體」是 '*the several* members of the believing community' 的誤譯〔楷體及斜體均為筆者所加〕）。

48 Thompson, 'Rom 8:4' 37-39 (followed by Martin, *Paul* 152); Lambrecht-Thompson 66-68. 作者（37）引羅一 12 及徒十七 31 以支持其說：在後一段，ἐν ἀνδρί = by a man；在前一段，ἐν ὑμῖν 同時有「在你們當中」及「被你們」之意。可是，關於羅一 12，請參《羅》1.221 註 10 及所屬正文；關於徒十七 31，原文涉及單數的名詞（不是代名詞，如在本節），ἐν ἀνδρί 按文理顯然不能解為「在一個人裏面」。

49 ἐν ἡμῖν = 'by us' (RSV, NKJV).

50 「在我們中間」（路一 1，七 16；約一 14；徒一 17〔參思高〕；約壹四 9〔新譯〕）；「在我

的「在你們裏面／中間」在保羅書信出現五十一次，只有一次由文理清楚表明是「由你們」（林前六2〔新譯〕）之意；在新約另外出現三十八次，沒有一次是「由／被你們」之意。由此看來，討論中的本節這片語很可能並無「由我們」，而只有「在我們身上」之意。[51] 保羅不說「由我們」而說「在我們身上」，因為（如隨後提到隨從聖靈而行這事實所顯示）保羅意欲強調聖靈所扮演的角色；這卻不抹殺信徒主動參與的事實，只不過信徒之所以能「成全」律法的義，乃是在他裏面的聖靈賜他力量，是他如今按著聖靈的新樣服事主（七6）的結果。[52]

與此同時，「由」的意思可能包含在隨後的分詞片語內：「（這些）不隨從肉體而隨從聖靈去行（的人）」（新譯）。按古典希臘文的用法，此分詞片語表達一項條件，意即：「**假如**我們不……而……行」；[53]但在這裏則只是描寫一件事實：我們**是**「不隨從肉體而隨從聖靈去行」的人。[54] 不過，文理提示，這正是律法的義得以在我們身上成全的方式，整個意思即是：神「差了他自己的兒子，用有罪的肉體之樣式〔呂譯〕，當作贖罪祭，在這肉身上定了罪惡的罪案〔思高〕」（3節），其目的是要叫律法的義，**藉著**我們不隨從肉體而隨從聖靈去行，得以成就在我們身上。[55] 如此，本節

們這裏」（徒二29〔思高〕）；「在我們裏面」（路二十四32〔原文直譯〕；約十七21；來十三21〔新譯〕；雅四5；約壹一8〔新譯〕、10〔新譯「心裏」〕，三24，四12〔兩次〕、13；約貳2）；「對我們」（約壹四16〔思高〕）。

51 Schlier 243 則認為 ἐν ἡμῖν 的意思是「由我們」，因而也是「在我們當中」，而不可能只是「在我們身上」（卻沒有「由我們」之意）。譯為 'by us' 的釋經者還包括：SH 190; G. Delling, *TDNT* 6.291 n.27.

52 Cf. Raabe, 'Romans' 180; K. Kertelge, *EDNT* 1.335*b*.

53 So, e.g., Fitzmyer II 488 / Giblin, *Hope* 388-89: 'provided we/they walk . . .'

54 Keck（'Rom 8:1-4' 51）強調此點。Cf. Zerwick §441; MHT 3.285; Kümmel 73; Michel 252; Moo I 517, Moo III 484-85. 留意原文在此片語之前有冠詞（τοῖς），表示此片語是形容代名詞 ἡμῖν 的。

55 So, e.g., Cranfield 1.385（〔上〕543；「態度」英文原作 'manner'，不是 'attitude'）。Cf. CEV: 'so

的意思似乎是說：當我們「不隨從肉體而隨從聖靈去行」，律法的義便成就在我們身上；換句話說，律法關乎「與神的旨意相符」的要求，如今是成就在那些受聖靈支配之人的生命中。[56] 在這樣的文理中，「律法」很難解為律法的全部（包括禮儀的律例），保羅似乎心照不宣地把「律法」的重點放在摩西律法的道德要求上。[57]

穆爾質疑這種解釋，其理由是：基督徒對律法不完全的順從，不能滿足本節的邏輯所要求的。[58] 這裏所說的成全「法律的正當要求」（現中），必須回應保羅在句子開首所提到的、律法所不能做的事（3a）。律法所不能做的就是叫人脫離「罪和死的律」——使人獲得義和生命；原因是肉體使人無法遵行律法的要求（見八 7，七 14～25）。信徒的行動不能除去此阻隔，因我們的順從總是不能達到律法所要求的、完全的順從；除非神隨意無理地取消律法，否則，唯一足以勝過律法之無能的方法，就是藉著基督代替我們以完全的順從滿足了律法的要求。因此，「律法的義成就在〔信徒〕身上」的方法，不是藉著他們自己的順從之舉，而是藉著他們被納入基督內；基督完全滿足了律法的要求，而在基督裏，信徒也就完全地滿足了律法的要求。[59]

這種論據不是決定性的：第一，討論中的目的子句不宜直接地

---

that we would do what the Law commands *by* obeying the Spirit . . .' 以分詞片語表達方式另一個可能的例子是約十七 4：τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω 在 NEB 譯為 '*by* completing the work which thou gavest me to do'（斜體皆為筆者所加）。

56 Bruce 153（參上面註 19）。此解釋與加五 23 的提示相符：那些順著聖靈而行的人事實上正在履行律法（參：《真理》353；Fung, *Galatians* 273; 亦參下面註 79）。陳終道 170 乾脆認為，「在聖靈下所行的事是律法所不禁止的（參〔：〕加五 22～23，提前一 9～11），這就是律法的義成就在我們身上的意思。」

57 Cf. Räisänen, *Law* 28; Westerholm, *Paul* 84. 亦參《羅》1.370 註 7。

58 So also Calvin 160; Hodge 254.

59 Moo I 515-16, Moo III 483-84; Moo, 'Fulfillment' 371-72.（參上面註 32 所屬正文。）按此理解，這

連於「律法……所不能行的」（3a）那個意思，因而得出「律法的義成就在〔信徒〕身上」就是克勝律法之無能的方法。這目的子句是指「神在肉體中定了罪案」的目的，而這結構本身就已提示，保羅現在從神在基督裏所成就的救贖（「定了罪案」），轉到神藉著聖靈在信徒身上的工作。[60] 第二，將這裏的「成全」解為完全地滿足律法的要求，這做法值得商榷。巴約翰指出，保羅幾乎從來沒有把「守律法」或「行律法」這種講法[61]用在基督徒身上；[62]當他談及基督徒與律法的關係時，他所用的是「成全」這專門的詞彙，[63] 這是他從來沒有用在猶太人身上的。這種特別的講法（除了太五 17 外不見於其他的猶太文獻）可能表示，保羅認識到，基督徒與律法的關係有別於猶太人與律法的關係；保羅藉著這講法所要表達的意思就是，律法的基本要求是可以不必遵守律法一切的規條而達到的。保羅似乎是刻意和小心地選用的這組字彙，至少有兩個優點：第一，其字根可表達末世性之成全的含義（參：加四 4，「滿足」原文即羅十三 10 的「成全」〔新譯〕）；第二，其模稜兩可性使之一方面可表達「隨從聖靈而行」（本節）、行在愛中（參：加五 14，六

就是信心「堅固律法」（三 31）的方式，因為當人們以信心抓住基督時，他們就被視為實在的「行了律法」（參《羅》1.563 註 29）。

60 參上面註 38 所屬正文第三點；亦參八 3a～b 註釋第三段，八 3e 註釋註 13 及所屬正文。

61 ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου（二 14，參十 5；加三 10、12）、ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι（加五 3）、νόμον πράσσειν/φυλάσσειν（羅二 25 ／加六 13）、τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσειν（羅二 26）。

62 唯一可能的例外是林前七 19（τήρησις ἐντολῶν θεοῦ），但「誡命」在此不一定是指摩西律法中的誡命（so, correctly, De Lacey, 'Law' 177），而較可能是指在基督身上所啟示的、神的旨意（Barrett, *First Corinthians* 169），或基督教信仰的倫理方面的命令（Fee, *First Corinthians* 313-14），或基督與使徒的命令（Moo, 'Response to VanGemeren' 89; 'Response to Bahnsen' 171; 'Fulfillment' 370）。提前六 14（τηρῆσαι τὴν ἐντολήν）肯定不是指遵守摩西的律法，不管所指的是提摩太洗禮時所受的命令（Lock, *Pastoral* 72）、所交託給提摩太的一切（Dibelius-Conzelmann, *Pastoral* 89*a*），或福音對信仰及生活的規範（Kelly, *Pastoral* 144; cf. Fairbairn, *Pastoral* 243-44）。

63 πληρόω（八 4，十三 8；參：加五 14）、πλήρωμα（羅十三 10）。參：加六 2（ἀναπληρόω）。

2）便可滿足律法的要求之意，另一方面則可避免「行律法」或「守律法」所暗示的、嚴守律法之規條的意思。[64]

以上討論過本節之解釋所涉及的兩個**彼此相關**的主要問題後，以下繼續討論分詞片語的三點細節。

第一，「隨從肉體……隨從聖靈」原文作「順著肉體……順著靈行」（呂譯）。「行」的意思是「行事為人」（十三 13）或「生活」（思高、金譯本節），如在六章四節一樣 [65]（另見十四 15）。有認為「行」與「體貼」（5 節）及「活著」（12 節）不同：前者「是指整個人生的方向或生活的方式」，後二者「是指在這個大前提方向中的日常生活」。[66] 這種區分流於牽強和隨意，難以成立：與「行事為人要端正」相對的是「荒宴醉酒」等類的事（十三 13），被稱為「不是按著愛人的道理行」的行徑，是「因食物叫弟兄憂愁」（十四 15）；可見至少在此二節，「行」字顯然涉及「日常生活」。此外，八章十二節的「順從肉體活著」隱含了與「順從聖靈活著」之對比，這正是本節形容「行」字那兩個介詞片語之對

---

64 Cf. Barclay, 'Paul' 12*b*; Review of Hübner 185-86. Westerholm（*Law* 203）強調，留意保羅一貫地區別「遵行」律法的命令（對受制於律法的人的要求）與基督徒「成全」律法此二者（詳參 203-5），是極其重要的。Schreiner（'Abolition' 55）質疑此區別，其理由是：「若保羅在羅二 25～29 是在談及基督徒的順從〔律法〕，則他是用了 πράσσειν, φυλάσσειν 和 τελεῖν 等字來描寫那順從的。」但按上文的解釋，羅二 25～29 並不是在談及基督徒：參**《羅》**1.410-11、413（第〔二〕點）、418（註 21 所屬正文）。

G. Delling（*TDNT* 6.292）認為，在保羅的用法裏，πληρόω（若是與律法有關聯）總是指基督徒完全地滿足了律法的全部要求；Murray 1.283 認為，此動詞在本節表達了律法所獲之成全的圓滿性質；Burton（*Galatians* 295）說，此字在羅八 4 和十三 8 的意思絕不模稜兩可，乃是「完全遵守」之意。我們若接受這個重點，但同時認為本節的「成全」是指基督徒生活行為上的事，則可解釋如下：如果我們基督徒事實上並不是完全地履行律法的要求，這是由於我們並不是完全地順從聖靈的引導。不過，筆者認為，接受本註上一段所提的區別是較好的做法。

65 參六 4b～c 註釋註 20。Cf. also LN 41.11.

66 李保羅 224。作者沒有提出任何理由支持其說。

比；這就有力地提示，該節的「順從肉體活著」與本節的「隨從肉體……去行」（新譯）是平行和同義的。

第二，有釋經者問道：「為何原文不用聖靈而只有用靈一字呢？」他回答說：「這是因為指著聖靈與人的靈合而為一的靈說的，亦就是人的靈被聖靈所充滿，兩者難分的情景。」[67] 另一釋經者則把「靈」字解為指人的靈：「人的靈（裏面有聖靈內住並相調）乃是我們所照以生活行動的靈。」[68] 這些解釋不能成立，因為本節是第三節的延續，兩節合起來解釋了第二節「在基督耶穌裏（釋放）」的意思（3 節開首原文有「因為」一詞），第二節開首的「因為」一詞將第二至四節緊連於第一節；這就是說，第一至四節是在邏輯上緊密相連的一個單元；在這樣的文理中，本節的「靈」與第二節的「（生命之）靈」前後呼應，後者顯然是指聖靈，因而本節的「靈」也必須是指聖靈。事實上，本節和上一節將神、基督和聖靈緊連在一起：**神差遣自己的兒子**在肉體中定了罪案（3 節，參 1、2 節「在基督耶穌裏」），為使律法所要求的義可以在隨從**聖靈**而行的人身上實現出來（4 節，參 3 節「生命之靈」）；這兩節是屬於保羅書信中以三位一體之神的工作來描寫救恩的一類經文。[69]

在較廣的層面上，保羅在本書對「靈」字的用法同樣顯示，討論中的解釋不能成立。有關的事實如下：此字在本書共用了三十四次，其中（一）肯定不是指聖靈的有三次（一 9，八 16b，十一 8），另二次可能也不是指聖靈（八 15a「奴役之靈」〔呂譯〕，十二 11「心靈要火熱」〔新譯〕）。以上共五次。（二）經文明說是「聖

67 陳尊德 152。作者此語是指著本章所有單獨的「靈」字而說的。

68 李常受 236。Cf. Witness 188: 'the human spirit indwelt by and mingled with the Holy Spirit is the very spirit according to which we walk.'

69 參五 8 註釋註 21。Cf. also D. Guthrie and R. P. Martin, *DPL* 367*a*: 這種三位一體式的表達法（參：加四 4～6；帖後二 13～14；多三 4～6）不可能純屬意外。

靈」（即原文有形容詞「聖」字）的有五次（五5，九1，十四17，十五13、16），「神的靈」有四次（八9b、14，十五19；參八11a），「基督的靈」一次（八9c）；此外，「聖潔的靈」（一4，新譯）、「生命之靈」（八2，新譯）、「被立為子的靈」（八15b，呂譯）、「那住在你們裏面的靈」（八11b〔呂譯〕，留意11a），皆指聖靈。以上共十四次。在「靈」字單獨使用的經文中，（三）此字有七次是在「靈」與「儀文」（二29，七6）或「靈」與「肉體」（八4、5〔二次〕、6、9a）的對比中出現；在此等對比內，「靈」是指聖靈（留意八9a的「靈」隨即被稱為「神的靈」和「基督的靈」〔9b、c〕）。（四）在餘下的八次，文理都表明所指的是聖靈：在「神的靈」、「基督的靈」、「叫耶穌從死裏復活者的靈」（八9b、c，11a）這些詞語的提示下，八章十節、十三節和十六節（首次）的「靈」顯然也是指聖靈；「作為初熟果子」的靈（八23，新譯），幫助我們、照著神的旨意為聖徒禱告祈求的靈（八26〔二次〕、27），只能是聖靈；在十五章三十節，「藉著靈的愛」（原文直譯）與「藉著……基督」平行，隨後又提到「祈求神」，在這樣的文理中，「靈」字只可能是指三位一體之神的第三位，即聖靈。

第三，在「不隨從肉體、只隨從聖靈」此對比內，「肉體」不是人類學的詞語，好像人的「肉體」（與人的「靈」相對）是人結構中的一部分似的，也不是指人的「肉性／本性」（思高／現中），而是（如上文解釋過的）指被造的人類在其墮落的狀況中完全與神為敵，未歸主的人被完全屬人和屬世（屬乎今世）的原則及價值觀所操縱。[70]「順著肉體……行」（呂譯）意即讓一己的生命被今世（這是個與神為敵的世界）的價值觀所操縱和引導，結果就是

70　參七5註釋首段（末），七18註釋第四段。

一種完全屬乎人、屬乎地（參較：西三 1～2）的生命取向和生活方式。[71] 保羅認為，這是一個人在歸主之前、在基督之外的情況；因為信徒「不是在肉體〔的範疇〕裏」（呂譯：9 節；他們「從前〔是〕在肉體裏」，七 5），因而「隨從肉體……去行」（新譯）對他們而言不是可選擇的道路。相反的，作為「在靈裏，……上帝的靈住在〔他〕們裏面」（9 節，呂譯）的人，信徒是（至少應是）「隨從聖靈去行」（新譯）的，即是主動地「靠著聖靈」（參 13 節），讓聖靈——因而也是讓以聖靈為標誌之新紀元（參七 6）的價值觀——支配和引導他們的生命取向及生活方式（參十二 2）。[72]

費歌頓指出，保羅沒有在任何地方把基督徒在聖靈裏的生命描寫為不斷地與肉體爭戰，因為「肉體」所指的是信徒被納入基督內並靠著聖靈而活之前的狀況；保羅反而認為，聖靈的能力足以使信徒「治死身體的惡行」（13 節）。在此事上任何的衝突，是關乎信徒（他們已是在基督裏和「在聖靈裏」〔9 節〕）繼續按照他們歸主前的價值取向來生活，就像換了新主人的奴僕繼續效忠於舊主人一樣（參六 16～22）。保羅的勸勉總是：「我們並不是欠肉體的債去順從肉體活著」（12 節）；「要脫去你們從前行為上的舊人，……將你們的心志改換一新，並且穿上新人」（弗四 22～24）。[73]

最後，我們要探討本節及其文理對「基督徒與律法之關係」此問題有何提示。「律法所要求的義……在我們這些……隨從聖靈去行的人身上實現出來」（新譯）這話，使人想起耶利米和以西結的兩個預言。事實上，本節及其文理（即是 1～4 節）讓我們看見，基督的救贖工作應驗了這些預言：第一，在耶利米關於新的約之預言中（耶三十一 31～34），神應許在日後把以色列在舊的約之下沒有

---

71 參：馮兆成：「上面的事」（論西三 1～4）。

72 Cf. Fee, *Presence* 881; Moo I 517, Moo III 485. See Fee, *Presence* 829-31 on 'The Holy Spirit as Person'.

73 Cf. Fee, *Presence* 817; 'Warfare' 128, 130.

遵守的律法，放在祂子民的裏面，寫在他們的心上；在舊的約之下，以色列認識律法是作為一個外在的法典，但在新的約之下，神的子民要認識律法（本質上是同一個律法）作為一種內在的準則。第二，在與此平行的、以西結的預言裏（結三十六 25～27，參十一 19～21），神應許將新的心和新的靈（祂自己的靈）放在祂子民的裏面，使他們能有效地遵行祂的旨意。神的旨意並無改變，其本質在舊的約和新的約之下是一樣的；只是先前記錄在石版上的，如今是銘刻在人的心版上（參：林後三3），外來的強制所不能作成的，如今由發自內心的驅使成就了。[74]

這正是因信稱義的福音之所以並不「廢了律法」、反而「堅固律法」（三 31）的原因。這也就是保羅對「若不用遵守律法，則義如何可以達到？」這問題的答案。[75] **一方面**，律法作為神旨意的表達，即使是對「脫離了律法」（七 6）的基督徒也是仍然有效的；[76] 信徒對福音的回應，包括對一「道理的模範」之順從（六 17），此道理的模範是關於如何過基督徒生活的教訓，而這教訓的內容在本質上是與律法所要求的義相符的。在這個意義上，「神賜下恩典，為使律法得以成全」，「聖靈被賜下就是律法被確立」這等話有其真理。[77] **另一方面**，保羅明言信徒「對律法來說〔是〕已經死了」（七4〔新譯〕，這是歸屬於基督的先決條件），本節又表示，順從

74 Cf. Bruce 153; Bruce, *Paul* 199-200. 亦參《來》2.40-41。

75 Fee, *Presence* 843. 參八 1～17 註釋引言第二段；亦參《羅》1.558-66（尤其是 563-65）。Hagner（'Law of Moses' 29）正確地強調，即使是保羅的「脫離律法、以恩典為中心」的福音，仍然沒有擯棄律法所要求的義；義不僅是基督徒可以選擇（亦可以放棄）的一樣東西，而是一項要求。因此，認為保羅這「脫離律法、以恩典為中心」的福音導致無法主義（不義的生活）的想法，一貫地受到保羅即時並強烈的否定：「斷乎不可！」（三 31，六 2、15；參：林前六 15；加二 17）。

76 Cf. Bultmann, *Understanding* 277; *Theology* 1.262.

77 依次見：Augustine, as cited in Bruce 154; Cranfield, 'Paul and the Law' 167.

聖靈而行乃是叫律法的義成就在我們身上的方法；如哈格拿所指出的，這就提示一項吊詭性（正反相合）的真理：一個人要在因信稱義、脫離律法之後，才可以開始實現律法所要求的義！[78] 值得特別留意的是，保羅似乎認為「律法的義成就在我們……身上」並不是履行遵守律法之義務的結果，而是活在聖靈之引導下的必然結果。律法所表達的是神公義的要求，到這個程度，聖靈的引導顯然會順著那些要求的同一方向；但是基督徒的責任，卻不是以遵守律法的規例，而是以隨從聖靈為定義的。[79] 再引用哈格拿的講法，基督徒的順從不是以摩西的律法為對象，而是以基督為對象；保羅所倡的信仰不能稱為「約的律法主義」，[80] 因為此信仰根本不是以律法為中心的。因信稱義的福音堅固律法，因為在聖靈引導之下的生活滿足了律法的公義要求；但是信徒對律法所要求之義的順從，不是直接而是間接的——是作基督門徒的結果。保羅的基督教是以基督為中心，不是以律法為中心。[81]

上文曾指出，「律法的義」可直接認同為愛的誡命，這見解不能在本節的文理本身找到支持（參上面〔六F〕）。與此同時，愛的誡命對「律法的義如何成就在隨從聖靈而行的人身上」這問題有極重要的提示；愛的誡命可說提供了「律法的義」和「在……隨從聖靈去行的人身上實現出來」二者間的橋樑：

---

78 Hagner, 'Law of Moses' 27; cf. Aletti, 'Romans 5-8' 307-8. 後者指出，這種吊詭性陳述的例子還包括：林後五 21，八 9；加三 13～14。

79 Westerholm, 'Foundation' 243-44. Cf. idem, 'Ethics' 91 n.34: 基督徒在聖靈引導之下的道德行為與律法並無牴觸（加五 23；參上面註 56），而是成全律法所要求的義（羅八 4，十三 8～10；加五 14），這並不等於基督徒在律法裏找到對他們的行為有約束力的命令。亦參六 14 註釋倒數第二段。

80 此詞的解釋見《羅》1.128。

81 Hagner, 'Law of Moses' 27. Cf. Hill, 'Spirit' 135; 此作者也是認為，摩西的律法對基督徒只有間接而非直接的應用。

愛的誡命總結律法，愛是成全律法之法（大前提）
愛是聖靈之果子的首要元素，是隨從聖靈而行之人的特徵（小前提）
律法所要求的義，成就在隨從聖靈而行（因而行在愛中）的人身上（結論）

此中的邏輯可進一步解釋如下：（一）像「不可姦淫⋯⋯不可貪婪」等類的一切誡命，都在「〔要〕愛你的鄰舍如同你自己」（十三 9，呂譯）這一條誡命裏面總括起來了；因此，「全部的律法，都在『愛人如己』這一句話裏面成全了」（加五 14，新譯），[82]即是「愛別人的，就成全了律法」（羅十三 8，新譯），「愛就是法律的滿全」（10 節，思高）。總言之，愛的誡命總結了律法的要求，愛就是成全律法的方法。（二）與「肉體所行的」相對的，是「聖靈的果子」（新譯：加五 19、22）；後面這個詞語將結果子的能力直接的歸於聖靈，這就有力地提示，隨後列舉的九種素質（22～23 節）並非努力地遵守一外在法典的結果，而是一個被聖靈管理和引導之生命的自然產品。[83] 而在那九種素質中，居首位的是「愛」。合併（一）和（二）便得這樣的邏輯思想：隨從聖靈而行的人就自然地在其生命中及在生活上彰顯聖靈的果子，此果子的首要素質是愛；因此，隨從聖靈而行的人實在是履行了愛的誡命；而既然愛的誡命總結了律法的要求，愛就是成全律法的方法，那麼，在隨從聖靈而行的人身上，律法——以愛的誡命為總結、以愛為成全之法的律法——所要求的義就實現出來了。[84]

---

82 這裏動詞的意思是「成全」而非和合的「包〔括〕」，理由見：《真理》324；Fung, *Galatians* 245-46.

83 參當代：「如果讓聖靈管理你們的生活，自然會結出美好的果子：如仁愛、⋯⋯自制。」

84 帖前三 12～13 提示，在愛心上「增長、充足」就是達到「心裏堅固，在聖潔中無可指摘」此目標的途徑和方法（詳見《帖前》276-77），而聖潔的律法（羅七 12）所要求的義，顯然與人的聖潔（＝歸耶和華為聖，脫離罪惡不義，有神所稱許的行為）有密切的關係；這再次提示，愛就是成全律法之義的方法。不過，這不是保羅在羅八本段所用的辯證法。

葛嵐斐的見解與上述的不同，他認為：我們固然肯定地需要籠統的、愛的誡命（律法本身有此要求：申六5；利十九18），免得我們以死板、迂腐、只顧字面意義的方式來理解個別的誡命，但是我們也需要個別的誡命（律法將籠統的、愛人的責任細分為個別的誡命），免得我們陷入感情用事及自欺的網羅中（我們都有這種趨勢）。[85] 在這問題上，筆者的回應有三點：（一）葛氏談到律法把愛人的責任「細分」為個別的誡命，這似乎與保羅的著手法背道而馳；保羅的講法是，愛「總結」和「成全」律法──「全部的律法」（加五 14，新譯）及其所有（像「不可殺人」一類）的誡命（羅十三9）。（二）我們若將保羅在羅馬書八章四節的話「照單全收」，「隨從聖靈而行」清楚的是「律法的義成就在〔信徒〕身上」的方法（和方式）；信徒若確實而完全地接受聖靈的管理、依循聖靈的引導來生活，外在的法典（即使這法典表達了神對信徒的旨意）是不需要的。「你們若被聖靈引導，就不在律法以下」（加五18）。[86]（三）不過，聖靈的引導不會與律法所要求之義的方向背

---

85 Cranfield, 'Paul and the Law' 167-68.「細分」英文原作 'breaks down'. Cf. Davidson-Martin, *NBCR* 1042*a*: 愛達致一切律法的目標（參：加五 14），我們也應以愛的精神來遵守律法；但是我們需要律法個別的命令，使愛對倫理責任的「處境」著手法（'love's "situational" approach to ethical obligation'）成為具體，獲得定義。

86 Fee, *Presence* 815 強調此點；對保羅而言，聖靈有效地結束了律法，一來因為聖靈的來臨應驗了末世的應許（此應許標示著新的約的開始），因而把舊的約結束了；二來因為聖靈足以作成律法所不能成就的，即是「使律法的義成就在我們這……隨從聖靈的人身上」。（按上文的解釋〔見八 3a～b 註釋第三段〕，那「對律法是不可能之事」是指叫人獲得救恩；但「律法的義成就在我們……身上」是救恩的部分內涵。）因此，**任何方式的遵守律法**皆已結束，不管那是關乎猶太人的「界限記號」（即是猶太人與外邦人劃清界線的記號；參《羅》1.149-51）或任何其他被賦予宗教意義的「律法的行為」；這一切對保羅來說都是以「行」律法為依據，而不是以信靠基督耶穌為依據。隨著聖靈的來臨，神所應許的新約已成為事實：「我必把我的靈放在你們裏面，使你們遵行我的律例」（結三十六 27，新譯）。在神的子民與律法的關係此事上，新約一方面**終止**了舊約，因為新約的信徒不必像舊約之下的猶太人那樣遵守律法；另一方面則**延續**舊約，因為聖

道而馳，因此律法可幫助我們知道自己是否真的隨著聖靈而行。又由於我們對聖靈的順從並不是完全的，感情用事和自欺的危險又是那麼真實地存在，因此，新約的命令和指導對我們是需要和有用的。[87]

八5 「因爲隨從肉體的人體貼肉體的事，隨從聖靈的人體貼聖靈的事。」

「因為」所表示的邏輯關係至少有兩種解釋：（一）此詞所引介的不僅是本節，而是第五至十一節；這一段解釋了第四節所說的「不隨從肉體而隨從聖靈去行」（新譯）。[1]不過，這一段的前後兩半有一明顯的分別：第五至八節用複數第三人稱描寫一種籠統的情形，第九至十一節則以複數的第二人稱直接地描寫讀者。因此，另一個解釋較可取：（二）「因為」將第五至八節連於第一至四節，在第五至八節，保羅解釋了為甚麼只有「隨從聖靈」的人（4b）才可以獲得末日的救恩：肉體只能帶來死亡，唯有聖靈才能帶來生命。[2]

本節的「隨從肉體」在原文有別於第四節的「隨從肉體」：該節用了分詞「行」字，本節則用分詞「是」字。葛嵐斐認為這兩個分詞片語是同義的，因保羅尚未發展出一套小心地固定的專門詞彙（參較 8 節的「在肉體裏」〔呂譯〕，這與加二 20「在肉身

靈引導神的子民，以致他們在生活上表明了律法原先的用意——為神的名造出一個「神的子民」，此子民在其行為上顯出他們的品格帶著神的形像。如此，了解保羅之律法觀的關鍵，就是「作為末世之賜予的聖靈」的來臨。

87 Hill（'Spirit' 138）謂我們需要外在的命令，是因為我們對神旨意的認識是不完全和局部的（參：林前十三 12）。不過，該節「我如今所知道的有限」那句話，並不是特指認識神的旨意而說的；整體而言，新約論神旨意的時候，顯著的重點是在於祂的旨意已顯明出來，信徒不必尋求而只需遵行（此點詳參《來》2.481-83）。

1 Cranfield 1.385（〔上〕544）。

2 Cf. Moo I 519 with n.44, Moo III 486-87 with n.80.

〔裏〕」的用法不同）。[3] 不過，與第四節「隨從肉體……去行」（新譯）對應的是第十二節的「隨著肉體而活」（新譯）[4]（該節開始對讀者直接勸勉），而本節的「隨從肉體」則較宜視為與第八節的「在肉體裏」（呂譯）同義；[5] 這就是說，後面這兩個片語所指的是一種地位上的客觀狀況（參七 5「在肉體〔的範疇〕裏」〔呂譯〕），而不是行為上的主觀活動。[6]

葛嵐斐指出，在新約以外的希臘文獻裏，「體貼肉體」的原文結構常有「與某人有同樣的想法」、「在某人的一方」、「屬於某人的一派」之意；葛氏認為這意思適用於這裏，因而採「站在肉體一方……站在聖靈一方」這個解釋。[7] 不過，此解釋不必要地使本節這兩個詞語 [8] 的意思有別於下一節「體貼肉體……體貼聖靈」的意思，因而擾亂了保羅思想的自然流程。[9] 本節這兩個詞語在結構和意思上都相當接近保羅書信的另二節經文：「你們要思念上面的事，不要思念地上的事」（西三 2）；保羅又提到一些「只思念地上的事」的人（腓三 19，思高）。更為接近的是耶穌對彼得的斥責：「你不思念上帝的事，只思念人的事」（新譯：太十六 23；可八 33）。[10] 在這些平行經文的提示下，本節兩個片語最宜解為「以肉

---

3 Cranfield, 同註 1。Dunn 1.425 認為 οἱ κατὰ σάρκα ὄντες（本節）是 οἱ κατὰ σάρκα περιπατοῦντες 的變體，或至少是補充了後者的意思。

4 比較：κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν（4 節）、κατὰ σάρκα ζῆν（12 節）。

5 比較：κατὰ σάρκα ὄντες（本節）、ἐν σαρκὶ ὄντες（8 節）。參七 5：ἦμεν ἐν τῇ σαρκί. 亦參下面註 13。

6 Cf. Moo I 518, Moo III 486.

7 Cf. Cranfield 1.385-86（〔上〕544-545；活泉 125-26〔125 誤譯為「在某人心中，或在某人旁邊」〕）。Similarly, Dunn 1.425, 441.

8 在本節的原文，動詞（φρονοῦσιν）只出現一次。

9 So, correctly, Moo I 519, Moo III 487 n.81. 下一節用同字根的名詞 φρόνημα（兩次）。參八 6 註釋註 8。

10 比較：<u>τὰ τῆς σαρκὸς</u> φρονοῦσιν . . . <u>τὰ τοῦ πνεύματος</u> (φρονοῦσιν)　（本節）

體的事為念」、「以聖靈的事為念」（新譯）。[11] 得出的意思即是：「隨從肉體」的人＝「在肉體（範疇）裏」的人，他們的心思意念是被今世的事所壟斷、所盤據的，因而他們的整個人生取向和生活方式也就被今世的價值觀所斷定；[12] 相應地，「隨從聖靈」的人＝在聖靈範疇裏的人，他們的心思意念是受制於聖靈，亦即是受制於以聖靈為標誌之新紀元的標準和價值觀，他們的人生取向和生活方式是以這些價值觀為依據的。[13]

τὰ ἄνω φρονεῖτε . . . μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (φρονεῖτε)　（西三 2）

οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες　（腓三 19）

οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων　（太十六 23；可八 33）

福音書這兩節比西三 2 和腓三 19 更接近本節，因為在 τά 字之後都是用所有格而不是用形容詞（西三 2a〔副詞作形容詞用〕；腓三 19）或介詞片語（西三 2b）。

除了這五次，φρονέω 在新約另外出現 21 次（只有一次不是在保羅書信裏），呈現幾個不同的用法：（1）「自高自大」：ὑψηλὰ φρονεῖν（羅十一 20，十二 16b）；（2）「看」（羅十二 3〔兩次〕）＝「估計」（思高）；（3）「同一心意」：τὸ αὐτὸ φρονεῖν（羅十二 16a，十五 5；林後十三 11；腓二 2a，四 2），τὸ ἓν φρονεῖν（腓二 2b）；（4）「守（日）」（羅十四 16〔兩次〕）；（5）「思想」（林前十三 11；加五 10；腓一 7，三 15b）；（6）「持某種態度」（腓二 5，三 15a）；（7）「關心」（思高：腓四 10〔兩次〕）；（8）「意見」（徒二十八 22）＝「想法」。

11 Cf. BAGD 866 (s.v. φρονέω, 2: 'set one's mind on, be intent on'); NKJV, NRSV, NAS ('set their minds on'), NIV ('have their minds set on').

12 Cf. H. Paulsen, *EDNT* 3.438*b*, 439*a*. Schlier 244 則認為 φρονεῖν 在這裏有三重意思：「思想」、「評估」（例如：十二 3）、「以……為念」（例如：十二 16b，十四 6）、「站在某人的一方」（例如：太十六 23＝可八 33），我們不能總是把這三者準確地區分。

13 有釋經者說：「在我們想必然先體貼肉體的事才隨從肉體，先思念聖靈的事才隨從聖靈……。但聖經的講法卻倒轉過來，其中的重要分別是：倘若是先體貼聖靈然後才隨從聖靈，這主動在我們（或體貼肉體然後隨從肉體亦同一原理），但隨從聖靈然後體貼聖靈，這主動在聖靈。」這似乎是按中譯法解經的例子，所提出的分別值得置疑。原文所提示的分別是：κατὰ σάρκα ὄντες 是指人的所是（being），φρονοῦσιν 則指人的所為（doing）；這是個合乎邏輯的次序，也進一步支持這裏的「隨從肉體」是與 8 節的「在肉體裏」同義的（參上面註 5 及所屬正文）。Cf. Michel 252: '*Jedes "Sein"* (οἱ ὄντες) *hat ein "Gesinntsein", ein "Trachten"* (φρονεῖν) bei sich.'

巴列特指出，和「以肉體的事為念」相對的，不是「以更高的生命之事為念」，而是「以聖靈〔神的靈〕的事為念」；這就表示，「肉體」代表以人為中心的生命，「聖靈」代表以神為中心的生命。[14] 換句話說，「肉體」與「靈」不是指人的結構中的兩個元素；「肉體」與「聖靈」所代表的是兩個彼此排斥的範疇，兩個彼此對立的權勢，兩種可能的、互不協調的生存方式。[15] 然而，保羅提出這裏一連串對比（5、6、8～9 節）的用意，並不是要警告信徒有「隨從肉體」和「隨從聖靈」這兩種可能，並鼓勵他們選擇做「隨從聖靈的人」；按保羅明白的教訓，信徒不再是「在肉體裏」（七 5a〔留意原文動詞的過去未完時態〕，而是「在聖靈裏」的（八 9），而且這幾節並無命令式語法的動詞，而是用了籠統的第三人稱，這都提示保羅此刻的關注是在於描寫而非勸勉。[16] 他首先描寫了這兩種生存方式的基本特徵及其結果（5～6 節），然後指出為何「在肉體裏」的生活引致死亡（7～8 節），[17]「在聖靈裏」的結果是生命（9～11 節）；到第十二、十三節才提出勸勉。故此，這裏所描寫的不是信徒內心的交戰或所謂的「靈慾之爭」，[18] 而是歸主之前（非基督徒）與在聖靈裏（基督徒）之生命的對比。[19]

---

14 Barrett, *Paul* 72. Cf. A. C. Thiselton, *DNTT* 1.680. Moo III 489 提醒我們，我們常用「肉體」來指肉慾，但保羅所言的「肉體」包括一切顯出人的自我中心的罪（例如：只求自己成功而罔顧別人的利益）。留意弗二 3 的講法：「放縱肉體的私慾」被進一步描寫為「隨著肉體和心意所喜好的去行」（新譯，楷體為筆者所加）；這就清楚表示，「肉體的私慾」包括思想、態度等方面的罪（cf. Bruce, *Colossians* 284; Fung, *Galatians* 260;《真理》338）。

15 Cf. Edwards 204; Byrne 238. Keck（'Rom 8:1-4' 54）批評 NEB 的翻譯（σάρξ ='our lower nature'）誤解了本段所言的爭戰；所指的其實是新紀元的權勢與舊紀元的權勢之間的鬥爭。

16 Moo I 518-19, Moo III 486.

17 如上言（本節註釋首段末），保羅在 5～8 節的主要目的是要解釋，為甚麼只有「隨從聖靈」的人（4b）才可以獲得末日的救恩。

18 李保羅 225。

19 Fee, *Presence* 538-39. *Pace* Cranfield, 'Note' 82; 作者認為八 5 及下並不是基督徒與非基督徒之間的

八 6　「體貼肉體的，就是死；體貼聖靈的，乃是生命、平安。」

原文開首有「因為」一詞，[1] 但此詞在這裏不大可能是「因為」之意——「隨從肉體的人，以肉體的事為念〔5a〕……因為以肉體為念就是死〔6a〕」（新譯）這話並不合乎邏輯——因而可能只是表示「繼續上文」之意。[2]「體貼肉體的……體貼聖靈的」或「以肉體為念……以聖靈為念」（新譯）這種譯法，將原文的兩個名詞片語視為分別與上一節的「以肉體的事為念」和「以聖靈的事為念」同義；[3] 這看法似乎沒有嚴肅地處理兩節所用的結構之間的分別。[4] 此外，譯為「體貼聖靈」的原文片語在本章二十七節再次出現，在該處的意思較明確地是「聖靈的意思／意念／意願／心意」（和合／呂譯／思高／新譯），即「聖靈」是主詞所有格。在這事實的提示下，本節的兩個名詞片語宜作類似的解釋，得出的意思分別是「肉體的意念」和「〔聖〕靈的意念」（呂譯）。[5] 至於「意念」的意思，有認為這是「以……為念」（動詞）的內容，即是「思想及動

簡單對比。

1　γάρ ='For' (KJV, RV, NKJV, NAS).

2　I.e., γάρ =continuative (Moo I 520, Moo III 487). 本註釋所參考其餘的中英譯本都沒有將此字譯出來。Cranfield 1.386（〔上〕545）則認為此字的用意是解釋 5 節所假定的、聖靈與肉體的對立。但如此解釋仍然不能使人感到滿意。

3　Similarly, NKJV ('to be . . . minded'), NRSV ('to set the mind on . . . '), NAS ('the mind set on . . .'). 參八 5 註釋註 11；鮑 1.248；Moo III 487; Morris 305 n.25.

4　比較：

τὰ τῆς σαρκὸς/πνεύματος φρονοῦσιν = 名詞片語（直接受格）+動詞（5 節）

τὸ φρόνημα τῆς σαρκός/πνεύματος = 主格名詞+所有格（本節）

5　即 τῆς σαρκός 及 τοῦ πνεύματος 皆為主詞所有格；cf., e.g., Martin, *Paul* 107; Cranfield 1.386（〔上〕545）。Moo I 520, Moo III 487 with n.84 將二者皆視為形容所有格（以肉體／聖靈為標誌、由肉體／聖靈所斷定的態度）；NIV 則把前者視為主詞所有格（'The mind of sinful man'），把後者視為形容所有格（'the mind controlled by the Spirit'）。

機的籠統傾向」；或「思想態度」；或「看法」。[6]也許最符合文理的意思是「想法」，即是（至少就「肉體的意念」一詞而論）如何為自己的生命及行為定下方向；[7]而這個意思自然地包括（或涉及）目標、渴望、價值觀等意思。[8]

按這種理解，「肉體的意念」，即是在墮落狀況中的人的目標、慾望和生命取向，其結果是「死」；相應地，「聖靈[9]的意念」，即是聖靈對人所存的目標和意願，亦即是活在聖靈的範疇內、隨從聖靈之引導而行的人的目標、慾望和生命取向，其結果是「生命與平安」（思高）。[10]「生命」顯然與「死」相對；保羅在此加上「平安」一詞，可能是由於他想要為下一節將要提及的「（與神）為仇」預備道路：與「為仇」相對的就是「平安」。[11] 二章十節的「平安」與同章第七節的「不朽」及「永生」平行，因而有救

6　依次見：SH 195 (followed by MM 676 [s.v. φρόνημα]); Jewett, *Anthropological* 157 ('mental attitude'); LN 26.15 ('outlook').

7　I.e., φρόνημα = 'way of thinking', 'of orienting one's life and actions' (*EDNT* 3.439*a*, *b*). Cf. Dunn 1.426: 'way of thinking', 'mind-set'.

8　Cf. BAGD 866 (s.v.: 'aim, aspiration, striving'); Martin, *Paul* 107 ('aims and aspirations'); Cranfield 1.386（'outlook, assumptions, values, desires and purposes'; cf.〔上〕545）。（如此，葛蘭斐將 5 節的 τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν 解為「站在肉體的一方」，將本節的 τὸ φρόνημα τῆς σαρκός 解為「肉體的……慾望和目的」，這就是上文〔八 5 註釋註 9 所屬正文〕所指的不必要的區分。）Jewett（*Anthropological* 157）認為，保羅在本段（八 5 及下）不用 ἐπιθυμία（參較：加五 16～17）而用 φρόνημα, 很可能是因前者在本書上文有負面意思（一 24，六 12，七 7、8）。這話本身不無道理，但保羅選用後者更可能是由於：φρόνημα 與上一節的 φρονοῦσιν 是同字根的；保羅要表達的是比 ἐπιθυμία 更廣的意思。

9　李常受 2.97（cf. Witness 452）認為，「因著神的靈已經與我們的靈調和，我們就很難說這節聖經裏的靈是指我們的靈，還是指神的靈。這裏的靈乃是調和的靈……。」但見八 4 註釋註 67 所屬正文該段及隨後的一段。

10　Stuhlmacher 110 將 τὸ φρόνημα τῆς σαρκός / τοῦ πνεύματος 依次解作 the 'aims of the flesh' = 'the evil impulse' 及 the 'aims of the Spirit' = 'the good impulse, determined by Christ'. 此解釋欠說服力。

11　Cf. Fee, *Presence* 541.

贖性的含義，相等於「救恩」；[12] 五章一節的「平安」是稱義的平安，所指的也是一種（存在於得稱為義者與神之間）客觀的狀況或關係；[13]這就提示本節的「生命與平安」，以及與之相對的「死」，所指的主要不是主觀的事實（如謂心靈的平安、靈性的死亡）而是客觀的狀況——「肉體」和「聖靈」代表兩個彼此對立的範疇，兩種互不協調的生存方式，此二者的結果分別是死亡或生命（與平安），包括至終的死亡或得救。[14]

八 7 「原來體貼肉體的，就是與　神爲仇；因爲不服　神的律法，也是不能服，」

本節和下一節進一步闡釋「肉體的意念」此概念。「原來」原文作「因為」（思高、新譯），此詞引出了「肉體的意念是死」（6a，呂譯）的原因：那是因為「肉體的意念」（7a，呂譯）[1] 在其本質上是「與神為仇」的。[2] 五章十節的「仇敵」（人物名詞）有被動的意思，指人是神之敵意的對象；[3] 這裏的「仇」（抽象名詞）則有主動之意，指肉體的意念是「跟上帝為敵」的（現中）。[4] 這可說是真正的「無神主義」：不是根據臆測而否定神的存在，而是挑戰

12 參《羅》1.357（首段）。

13 參五 1 註釋第三段。

14 Dunn 1.442 認為保羅不會排除這樣的可能：有些人從沒有聽過福音，卻學會順著聖靈而活，因而經歷生命與平安。但作者沒有提供足夠的理據支持其說。關於「普救論」，可參五 18 註釋倒數第三段。

1 原文重複了 6a 那個詞語：τὸ φρόνημα τῆς σαρκός.

2 Cf. Cranfield 1.386（〔上〕546）。

3 參五 10 註釋第二、三兩段。

4 I.e., ἔχθρα εἰς θεόν = 'enmity toward/against God' (BAGD 331 [s.v. ἔχθρα] / W. Foerster, *TDNT* 2.815). Similarly, SH 196; Kuss 500; Schlier 245; Dunn 1.426. 比較路二十三 12：ἐν ἔχθρᾳ ὄντες πρὸς αὐτούς. ἔχθρα 在新約另外出現四次：加五 20（主動）；弗二 14、16（主動：Lincoln, *Ephesians* 142, 146）；雅四 4：ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ（主動〔BAGD，同上；Martin, *James* 148〕或被動〔Davids, *James* 161〕）。

神是否有權做神。[5]

第二個「因為」解釋「肉體的意念是與神為敵」的意思：肉體的意念「不服從上帝的律法」（7b，新譯）；[6] 不服從神的律法就是與神為敵。[7]（一）有釋經者認為，「神的律法」在此是籠統地指神的旨意、神的要求，或神的新法則，[8] 不是特指摩西的律法；第八節說「屬肉體的人不能得神的喜歡」，可見雖然保羅為與上文連貫而用「律法」一詞，但此詞的意思其實是指神關乎人的行為之旨意。[9]（二）另有釋經者認為經文有此含義，就是服從神的律法正表明了聖靈的意念；對比於那些以「肉體的意念」為其生活特徵的人，「隨從聖靈的人」（5b）應當竭力（並且到某程度能夠）順服神的律法。[10]（三）筆者認為，由於「律法」一詞在第三、四節所指的是摩西的律法，本節所用「神的律法」這詞在七章二十二、二十五節也是指摩西的律法，因此，這詞在本節最宜解為也是指摩西的律法。[11] 不過，摩西的律法是神的旨意在舊的紀元中至具體明確和最

---

5 So Bornkamm, *Paul* 156. Bultmann（'Christ' 53）認為，天然人（'the natural man', 即是人按其未蒙救贖的本相）恨惡神而不自知，因他對神的恨惡在於他拒絕神，不以祂為神來看待祂。筆者倒認為所說的恨惡很多時候也是自覺的。

6 ὑποτάσσω 在本書另外出現四次（八 20a [illegible]，十 3，十三 1），保羅書信另外十七次，新約另外十五次。可參 Cranfield 2.660-62 之討論。

7 理論上這「因為」也可以是引介「肉體的意念是與神為敵」的原因：與神為敵，是因為不服從神的律法；但是由於「與神為敵」在此有主動之意（而不是被動的、被神看為祂的敵人），故此正文的解釋較可取。一些中英譯本沒有將這裏的 γάρ 字譯出（參：呂譯、思高、新譯；NIV, NRSV），反映了正文的看法。

8 依次見：Käsemann 219; Moo I 520-21, Moo III 488; Kuss 500.

9 Byrne 244. Ziesler 209 認為保羅可能是「不假思索」地用了 νόμος 一字來指神的旨意，此旨意以摩西的律為其焦點。

10 依次見：Dunn 1.427; Cranfield, 'Old Testament Law' 59.

11 W. Gutbrod（*TDNT* 4.1069 with n.209）認為，文理要求在 τῷ νόμῳ 之後加上 τοῦ θεοῦ，以示強調。可惜作者沒有進一步解釋。

具代表性的表達，以肉體的意念為其生活特徵的人不服從神的律法，等於說他們並不服從神的旨意和權柄。第七節的要旨，只在於闡釋「肉體的意念」之性質（「與神為仇」）及其所不作亦不能作之事（「服從神的律法」），內容都是負面的；因此不必有上述（二）所提正面的含義，[12] 尤其因為第四節（按上文的詮釋）已表明，成全律法公義的要求之法，不是直接地遵行（服從）律法的誡命，而是隨從聖靈之引導而行。[13] 與此同時，本節明顯的含義是，對非基督徒而言，神的律法仍是神審判人的行為（二 2、6）和定罪的標準（二 12、14～15），[14] 儘管信徒是「不在律法之下」（六 14、15），不再受制於律法（七 4）。[15]

本節的末句，中英譯本多翻作「也實在不能順服」、「其實也無力服從」、「事實上也不能」、「也的確不能夠服從」等意思。[16] 不過，原文作「因為也不能〔服從〕」；[17] 這「因為」指出了肉體的意念之所以「不」服從神的律法，是由於它根本、在其本質上就是「不能」服從的。如巴列特所指出，「肉體服從神」是自相矛盾的講法，因為「肉體的意念」是把神完全拒諸門外的。[18] 本節沿用了第六節「肉體的意念」這抽象名詞作為主詞，是以抽象代替具體

12　Wright（'Romans 8.1-11' 213）所提議的含義較與文理（4 節）相符：保羅在此暗示，那些不在肉體裏，即是「在聖靈裏」的人，如今確實是服從律法的，意即律法公義的要求實現在他們身上。但此解釋要將「服從律法」解為服從律法「至深的用意」，這做法未能使人感到滿意。

13　參八 4 註釋最後四段（「最後」部分）的討論。Cf. also De Lacey, 'Law' 171.

14　參《羅》1.365 註 6，376 註 14 所屬正文該段，383 首段最後三行。

15　Cf. Moo III 488.

16　依次見：呂譯、當代、現中（參金譯）、新譯。Cf. 'nor indeed can be [subject] / indeed it cannot [submit] / in fact they cannot obey it' (NKJV / NRSV / TEV).

17　οὐδὲ γὰρ δύναται = for neither is it able. BDF §452(3) 指出，οὐδὲ γάρ 是與 καὶ γάρ（= 'for also': BAGD 151 [s.v. γάρ, 1 b]）對應的負面格式，意即 'for (it can) not either'.

18　Cf. Barrett 148.

的做法；保羅的意思顯然是，「與上帝為仇，既不服從上帝的律法，也……不能夠服從」的（新譯），是以「肉體的意念」為其生活特徵的人（參現中、金譯），即是其生命取向及生活方式是完全受制於今世的價值觀的人。

八 8　「而且屬肉體的人不能得　神的喜歡。」

保羅現在明確地改用人作為主詞，以這句話總結上一節所說的；這種個人的形式為下一節向讀者直接說話鋪路。[1]「而且」的原文小字可能意即「這樣」、「那麼」。[2]「屬肉體的人」直譯作「那些是在肉體〔範疇〕裏的人」，所指的是一種地位上的客觀狀況，[3]儘管就事實而論，「在肉體〔範疇〕裏生活的人」（呂譯）自然是受制於肉體，是「隨從肉體」（4 節）而行的。「得神的喜歡」所用的動詞（「使……喜歡」，呂譯）在本書另外出現三次，有關的間接受詞分別是「自己」（十五 1、3）和「鄰舍」（2 節）；[4]「叫鄰舍喜悅，使他得益處」（2 節）是愛鄰舍的表現，是成全愛的誡命的一種方式，「只求自己的喜悅」（十五 1，思高）卻是「肉體」（人在其墮落的狀況中）的特徵。「在肉體裏生活的人總不能使上帝喜歡」（呂譯），這不是因為他們無法自願地順服神，而唯有自願的順服才可以討神的喜悅；[5]而是因為（按「肉體」的定義）這樣的人把神摒棄於他們生命之外，[6]因為（按 7 節所說）他們與神為敵，與神的旨意對立。[7]

1　Cranfield 1.387（〔上〕546）。

2　I.e., δέ = 'So then' (KJV, NKJV).

3　參八 5 註釋第二段（尤見註 5）。Wedderburn（'Observations' 87 with 93 n.13）認為八 8、9 的 ἐν σαρκί 是表達方式（'modal'）；但此解釋似乎與分詞 ὄντες（'being'）並不協調。

4　ἀρέσκω 在保羅書信另外出現十次，在新約另外三次，全部共十七次。詳參《帖前》132-33。

5　如 G. Delling（*TDNT* 8.42 n.17）的解釋。

6　參八 7 註釋註 18 所屬正文。

7　θεῷ ἀρέσαι 這字次（間接受格的名詞放在不定詞之先）似乎使「神」字受到強調；整個片語被放

「要討主的喜悅」是保羅人生所「立定〔的〕志向」（林後五9，新譯）；作為受託傳福音者，他的目的是要討神喜悅（帖前二4）；他也教導信徒行事為人要「討神的喜悅」（四 1）。[8] 在下文「有關基督徒生活的指引（十二 1～十五 13）」該大段的主題陳述（十二 1～2）中，討主的喜悅是個主導思想：信徒要將身體獻上，作為「神所喜悅的」活祭（1 節）；他們「要藉著心意的更新而改變過來，使〔他〕們可以察驗出甚麼是……蒙他悅納的……事」（2 節，新譯）。[9]

總結第五至八節，這裏描寫了：（一）兩類人——「隨從肉體的人」（5a）＝「在肉體〔範疇〕裏生活的人」（8a，呂譯）／「隨從聖靈的人」（5b），即是生活在聖靈的範疇裏的人；前者是未重生的人（非基督徒），後者是已重生的人（信徒）。成為基督徒的意思，就是獲救脫離以「肉體」為特徵的範疇，進到以聖靈為標誌的範疇。（二）兩種「想法」，兩種生命取向和生活方式——「肉體的意念」（呂譯：6a、7a）／「〔聖〕靈的意念」（6b，呂譯）；「以肉體的事為念」（5a，新譯）／「以聖靈的事為念」（5b，新譯）。（三）兩種結果——「死亡」／「生命與平安」（6 節，思高）。[10] 保羅如此描述了兩種完全互不協調的生存方式，不是因為信徒在二者之中不斷掙扎，而是因為他們既已是屬於其中的一種，

在「不能」之前，這似乎又使此片語本身受到強調。參：帖前二 4 的字次（見下註）。

8　在上述三節，第一節用形容詞 εὐάρεστος；後面二節用 ἀρέσκειν θεῷ（帖前四 1）或 θεῷ ἀρέσκειν（二 4，如在本節，只是本節用過去不定時時態）。參較：加一 10（πείθω . . . τὸν θεόν）及 Fung, *Galatians* 48-49 的討論。

9　Cf. Fee, *Presence* 542. 該二節用的是形容詞 εὐάρεστος, 如在林後五 9。

10　參較：Moo III 486; Stott 224. 後者將「與神為仇」列入「肉體的意念」之結果內；但是按上文（八 7 註釋首段）的解釋，「與神為仇」是「肉體的意念」之本質，不是一種結果。Fee（'Warfare' 132）正確地指出，這些強烈的對比並不是關乎信徒內心的交戰，而是關乎兩種互不協調的生存方式。

就不應生活得像是仍屬於另外那一種似的；這要旨在下文（12～13節）會變得明顯。目前，保羅的關注尤其是在「在肉體裏」的生活，好使他能夠在第九節開始將讀者分開出來，以儘量完全的對比把他們描寫為「在聖靈裏」的人。[11]

八 9～11　就如第七、八兩節進一步解釋了「肉體的意念」（6a）這概念，照樣——我們自然會如此預期——第九至十一節進一步闡釋「聖靈的意念」（6b）。我們的期望沒有完全落空，只不過這幾節所闡釋的不是聖靈的「意念」，因保羅並沒有對應著第七、八兩節對「肉體的意念」的描述（與神為敵，既不服從也不能服從神的律法，不能討神的喜悅），同樣解釋「聖靈的意念」的本質和內容是甚麼；這幾節所解釋的乃是聖靈某方面的工作。如上言，第二節可視為第一至十一節的主題陳述：該節說，生命之靈的「律」使信徒脫離了罪的「律」，亦即是死之「律」；第三至八節解釋過聖靈如何使人脫離罪的「律」，現在，第九至十一節就繼而解釋「賜生命」的聖靈如何使人脫離死之「律」。這幾節的內容，尤其是多次重複的一些詞語，清楚表明了保羅的重點是在於**住在信徒裏面**之聖靈所扮演的角色或所擔任的工作。[1]

有釋經者從這三節看出「真確的交叉式排列法」來，這是有別於廣義的交叉式排列法。[2]後者泛指任何對稱的、同時含有某種倒轉次序的結構模式，[3] 包括倒轉次序的平行模式（例如：太十一

11　Fee, *Presence* 539-40.

1　參八 2 註釋末段。正文所說的「一些詞語」是指：（1）重複了三次的「上帝的靈……住在你們裏面」（9a〔現中、新譯〕，參 11a、b），（2）「有基督的靈」（9b），（3）「基督在你們裏面」（10a，呂譯）。

2　本段參 Breck, 'Chiasmus' 71*a*-73*a*. 亦參五 1～八 39 註釋引言註 18。

3　因此，簡單的直接平行（direct parallelism）模式（例如：詩五十一 10～12〔甲 甲' 乙 乙' 丙 丙'〕），以及反義（意思對立的）平行（antithetical parallelism）模式（例如：約壹三 7b～8a〔甲 乙 甲" 乙"〕），都不屬交叉式排列法。（" 表示意思對立。）

27～28，原文次序〔甲 乙 乙' 甲'〕），以及倒轉次序且涉及意思對立的平行模式（例如：約壹四 7～8〔甲 乙 乙" 甲'〕[4]）。但真正的交叉式排列法之獨特處，是在於它有一樞紐性的主題為其焦點，為一段文字的中心，其餘的陳述皆以此為交會處。[5] 作者舉出約翰壹書一章六、七節為例：

甲　我們若說是與神相交，

乙　卻仍在黑暗裏行，

丙　就是說謊話，不行真理了。

乙"　我們若在光明中行，如同神在光明中，

甲'　就〔與〕彼此相交……

這種結構的效果就是把注意力集中在（丙）。[6] 作者認為羅馬書本段（八 9～11）呈現同樣的結構模式，如下：

甲　如果神的靈住在你們心裏，
　你們就不屬肉體，乃屬聖靈了。

乙　人若沒有基督的靈，
　就不是屬基督的。

丙　基督若在你們心裏，
　身體就因罪而死，
　心靈卻因義而活。

乙"　叫耶穌從死裏復活者的靈若住在你們心裏，

甲'　那叫基督耶穌從死裏復活的，
　也必藉著住在你們心裏的聖靈，
　使你們必死的身體又活過來。

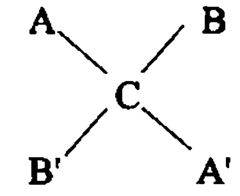
4　Breck（'Chiasmus' 71*a*）將此二節分析為屬 A（「愛是從神來的」）B（「凡有愛心的，都是由神而生，並且認識神」）B'（「沒有愛心的，就不認識神」）A'（「因為神就是愛」）模式。但作者的 B' 顯然是與 B 不但平行而且對立的，因此應按作者自己所用的符號改稱為 B"。

根據這種結構分析，（甲）和（甲'）是論「藉著內住的、神的靈而得生命」；（乙）和（乙"）構成反義平行：「沒有基督的靈」／有神的靈；本段的主題焦點則落在（丙）「身體……死」與「心靈……活」這個對比上。[7]

可是，此結構分析部分流於牽強，例如：（甲）並無提及生命；（甲）（乙）（丙）都是完整的一句，（乙"）卻只是條件句中的發端子句。[8] 若將（乙"）和（甲'）保持為一個單元，本段便可視為呈現另一種結構模式，即是：甲（不動）乙（不動）乙"（改自〔丙〕）甲'（合併〔乙"〕及〔甲'〕）；這樣，（甲）與（甲'）分別指出**神的靈**住在信徒裏面的意義（不是在肉體裏，乃在聖靈裏）和結果（身體復活），（乙）與（乙"）則為反義平行，分別道出「**沒有基督的靈**」的意義和「有基督」的結果。如此，本段便根本不是作者所說的「真確交叉式排列法」了。[9]

---

5 如希臘文大寫的 Chi 字（X, 由此而得英文的 chiasmus）所示：



6 Breck, art. cit. 72*a*.

7 Breck, art. cit. 72b-73*a*; *Shape* 252.

8 作者（同文 72b）將 πνεῦμα 解為「你們的靈」（'your spirit'），這做法也是有疑問的：見八 10b～c 註釋第四段。

9 作者（art. cit. 73*a*; *Shape* 253）又認為，八 9～11 本是一段獨立的文字，被插入基本上是勸勉性的一段經文（1～8、12～17 節）。作者提出三項理由支持「獨立」之說：（1）這裏用「身體」和「靈」（細草的 'spirit'）的對比，但文理則用「肉體」與「靈」的對比（2～8 節、12 節及下）。（2）八 9～11 可刪去而不影響從 8 節到 12 節的思想流程。（3）第 9 節說讀者是「在聖靈裏」，但 1 節則論到那些是「在基督裏」的人；而且 9～11 節整體的主題（不是信徒「在聖靈裏」或「在基督裏」而）是「基督／**神的靈在你們裏面**」。這些理由不是決定性的：（1）「身體」和「靈」的對比在保羅書信中不是陌生的（參：林前五 3，七 34；帖前五 23）；更為重要的，「靈」在這裏很可能根本不是指「你們的靈」（見註 8），而是指聖靈（見八 10b～c 註釋第

這正是費歌頓所提供之結構分析的基本分法，只是他更準確地將（乙"）（他稱之為〔乙'〕）和（甲'）各再細分為二，如下（以下經文譯自費氏的用詞，不是取自中譯本）：

9 但是（至於你們）你們不是在肉體裏
而是在聖靈裏，
〔甲〕　由於　事實上　神的靈　住在你們裏面。
〔乙〕　任何人若沒有　基督的靈，
這人就不是屬他〔基督〕的。
〔乙'〕10 但若基督是在你們裏面，
〔丙〕　那麼：　**身體是死的**　因罪的緣故，
〔丁〕　**聖靈是生命**　因義的緣故。
〔甲'〕　11 如果　那使耶穌復活者〔神〕的靈　住在你們裏面，
那麼　他（那叫基督從死裏復活的）
〔丙'／丁'〕　也要將**生命**給你們**必死的身體**，
因那住在你們裏面的、他的**靈**。

按此分析，本段的要旨是在於（丁）和（丁'）兩項，這兩項表達了聖靈實在住在信徒裏面的最後結果，就是他們得生命和身體復活。[10]

八 9a～b　「如果　神的靈住在你們心裏，你們就不屬肉體，乃屬

四段），這樣，「聖靈」與「身體」的關聯（見 11 節）是與八 23 完全吻合的。（2）七 7～25 也可以刪去而不影響從七 6 到八 1 的思想流程；這卻不是足夠的理由，叫我們認為七 7～25 原來是獨立的一段文字。（3）「在聖靈裏」（ἐν πνεύματι）這講法似乎是為要與「在肉體裏」（ἐν σαρκί）構成對比，而後一個詞在七 5 就已出現（其實早在二 28 已出現過，只是在該處並無所謂「倫理性」意思）；因此，雖然這幾節的重點確是在於聖靈**住在**信徒**裏面**（見正文下一段），但是保羅先以「在聖靈裏」表達與「在肉體裏」相對的範疇和狀況，為甚麼這就表示這幾節是原來獨立的文字呢？

10　Fee, 'Romans 8:9-11' 325.

聖靈了。」

原文的次序是歸結子句（「就」句）在前（9a），發端子句（「如果」句）在後（9b）。保羅從上文（5～8 節）的第三人稱（複數及單數）轉到本節的複數第二人稱「你們」——自七章四節以後便一直沒有使用（不過，八2 曾用單數的「你」字）——為要強調讀者（「你們」）和上一節所稱那些不能得神喜悅的、「在肉體裏」的人之間的對比。[1]「你們」在此是獨立代名詞（不僅是隱含於動詞內），這也表示強調；「但你們呢」（呂譯）或「至於你們〔有別於上一節所說的那些人〕」（思高、當代、現中）是正確的意譯。

「（不）屬肉體」原文作「（不）是在肉體裏」（呂譯），如在第八節一樣，意即（不是）生活在肉體的範疇內；「屬聖靈」直譯為「在聖靈裏」，[2] 意即生活在聖靈的範疇內。「不屬肉體，乃屬聖靈」這雙重陳述描寫了信徒在地位上的客觀狀況，此狀況是由神造成的：他們的信基督、稱義及受洗，此事實本身使他們不是「在肉體裏」而是「在聖靈裏」。[3] 另一方面，就主觀的經歷而論，雖然「在肉體裏」必然地涉及隨從肉體而行／活（4 節／ 12、13 節），「在聖靈裏」卻不一定等於順著聖靈而行 [4]（儘管 4b 理想化地假定

---

1 Cranfield, 'Changes' 280.

2 SH 196 認為 ἐν πνεύματι 裏的「靈」字是指在聖靈之影響下的、人的靈。但所指的無疑是聖靈（參八 4 註釋註 69 之後一段正文，尤其是第〔三〕點）。

3 Cranfield 1.387-88（〔上〕547）。Cf. M. A. Seifrid, *DPL* 434*a*:「在基督裏」導致「在聖靈裏」；屬基督的人有基督的靈住在他們裏面，因而不是「在肉體裏」而是「在聖靈裏」。參下面註 13 開首部分。

4 Cf. Nygren 323: 基督徒是個屬靈人；但他不能被稱為「屬靈的」到天然人（參八 7 註釋註 5）可被稱為「屬肉體」的同一程度（意即天然人是完全「屬肉體的」，基督徒卻不是完全「屬靈」的）；Ridderbos, *Paul* 269:「在聖靈裏」的意思並不是說，聖靈掌握著人的「己」到了一個地步，「己」在肉體的力量面前是完全受到保護的。有釋經者認為，「屬聖靈和有聖靈住在心中略有分

信徒皆如此行）；正因如此，保羅將於下文（12～14 節）間接地勸勉讀者不要隨從肉體而活，乃要順從聖靈而活，[5] 但保羅此刻的關注只是要提醒讀者，他們是存在於一個新的、聖靈的範疇內。[6]

有釋經者認為，「如果神的靈住在你們裏面的話」（呂譯）表達一簡單的條件，本身並不含條件已經實現之意。[7] 不過，本節開首的「至於你們」一詞已強調讀者不屬「在肉體裏生活的人」（8 節，呂譯），保羅又隨即作出本節首句的雙重陳述（9a），下一句（9c）又再轉回第三人稱；第十二節的含義也是，他們不是在肉體裏而是在聖靈裏的（因此他們的義務是：不隨從肉體而活〔乃順從聖靈而活〕）；第十五、十六節明說他們已領受了聖靈；這幾點都提示我們，保羅假定本節的條件是已經實現的。[8] 按此理解，本句（9b）簡單地申述了聖靈住在信徒裏面的真實。

別，有聖靈住在心中，聖靈與我雖在一起，卻不是同一主權。屬聖靈則表示不但我這個人有聖靈，而且我的主權也歸給聖靈了。」如此解釋 ἐν πνεύματι（其實是解釋「屬聖靈」這中譯詞）值得置疑。

5 留意本節（οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι）與 12 節（οὐ . . . τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν）用詞上的分別。參：加五 25（新譯）「靠著聖靈活著」（ζῆν πνεύματι）與「順著聖靈行事」（πνεύματι στοιχεῖν）之區別（參《真理》355-56；Fung, *Galatians* 275）；與前者對應的是羅八 9 的 εἶναι ἐν πνεύματι，與後者對應的是羅八 4／12、13 的 κατὰ πνεῦνα περιπατεῖν/ζῆν。

6 Cf. Kuss 500; Bruce, *Paraphrase* 207. *Pace* Leenhardt 207 (ἐν = instrumental, 'the Spirit governs your existence'); Wedderburn, 'Observations' 87 with 93 n.18 (ἐν = modal, if not local). Easley（'*Pneumati*' 306）認為，在 ἐν πνεύματι 一詞內，重點不是在聖靈作為有位格者，而是在聖靈作為在信徒生命中的、神的能力有效的工具。

7 Cf. NEB ('if only'); Murray 1.288 n.1; Dunn 1.428; Edwards 206（後者認為 10、11 節的「如果」同樣有勸勉的目的）。

8 參新譯（「既然」）；NRSV ('since'); Thayer 172 (s.v. εἰ, III 13); BAGD 220 (s.v. VI 11); Kuss 501; Käsemann 223; Cranfield 1. 388（〔上〕547-48）；Morris 308; Moo I 523, Moo III 490-91; Byrne 245. Wallace 694 稱 εἴπερ（參《羅》1.554 註 1）為 'a "responsive" condition', 意即讀者聽到此句時會回應如下：「如果神的靈住在我們裏面？祂當然是〔住在我們裏面〕的！而這就是說我們不是在肉體裏而是在聖靈裏？好極了！」

聖靈被稱為「神的靈」，這是保羅對聖靈主要的理解。不但「神的靈」（或其相等詞）在保羅書信出現的次數遠比「基督的靈」（或其相等詞）為多，[9] 而且當保羅論及信徒領受聖靈時，有關動詞的行事者總是神。[10] 唯有聖靈知道神的事：神的靈與神的關係，就如人的靈與人的關係那麼密切（林前二 10～11）；反之亦然：鑑察人心的神，曉得聖靈的意思（羅八 27）。[11] 這些經文，以及八章十一節（神「要藉著他的靈」〔呂譯〕使信徒的身體復活），同時清楚地表明聖靈是和神分開的。

上一句剛說過信徒是在聖靈裏的，現在又說神的靈 [12] 住在他們裏面，[13] 在同一節內用了這兩個似乎彼此矛盾的講法，提示這些講

---

9 Cf. Fee, 'Romans 8:9-11' 326; Cranfield 2.842-43.「神的靈」參：（πνεῦμα θεοῦ）八 9、14，十五 19；林前七 40，十二 3；林後三 3；腓三 3；（τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ）林前二 11、14，三 16，六 11；（πνεῦμα κυρίου）林後三 17；（τὸ πνεῦμα αὐτοῦ）林後七 13；弗三 16；帖前四 8；（τοῦ αὐτοῦ πνεύματος）羅八 11b。以上合共十六次；另加：羅八 11a（τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν）。另一方面，「基督的靈」或其相等詞則只出現三次：πνεῦμα Χριστοῦ（羅八 9c）、τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ Χριστοῦ（腓一 19）、τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ [sc. θεοῦ]（加四 6）。

10 參：（用 δίδωμι）林後一 22；弗一 17；帖前四 8；羅五 5（被動語態）；（用 ἐπιχορηγέω）加三 5；（用 ἐξαποστέλλω）加四 6。

11 Cf. Fee, *Presence* 834-36. See also T. Paige, *DPL* 405*b*-6*a* (§2); Cranfield 2.842-43.

12 （1）πνεῦμα θεοῦ 是 'Apollonius' canon' 的一個例子，此定律說：主要的名詞和所有格的名詞或是同時有冠詞，或是同時無冠詞（見上面註 9 及下面註 16 之〔3〕的例子），兩種格式在意思上並無分別。引申而得的推論就是（稱為 'Apollonius' corollary'）：若兩個名詞都沒有冠詞，而其中一個可斷定為確切（definite）的，則另外那一個也是確切的。因此，在 πνεῦμα θεοῦ 此合詞內，θεοῦ 既是指神，此詞就不能譯為 'a spirit of God'. See Wallace 250-52.（2）關於 'Apollonius' canon'，留意 Moule 115 所提出的重要修正：若主要名詞無冠詞，所有格的名詞不一定也要無冠詞（參較羅三 25〔εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ〕和三 26〔πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ〕）。（3）腓一 19 τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ 不能用來支持「若主要名詞有冠詞，所有格的名詞不一定也要有冠詞」之假說，因「耶穌基督」是專有名詞，相當於有冠詞的名詞。

13 實質上說，這兩種方式所表達的是同一作事：G. W. H. Lampe, *IDB* 2.636*b*; Fitzmyer II 490. 參上面註 3 下半部分。Stott（*Men* 88-89; 司徒德 107）說，亞當所有的後裔都有罪住在他們裏面（七 17、

法是比喻性的。[14] 在這兩種講法之中，後者在保羅書信裏（除了本節和 11 節外）亦見於哥林多前書三章十六節；[15] 前者則不再出現，[16]

20）；神兒女的特權就是有聖靈住在他們裏面，可以對抗及克勝住在他們裏面的罪。不過，按本註釋所採的立場，七 7～25 所論的並非基督徒；就基督徒而論，保羅明白的講法是靠著聖靈治死「身體的惡行」（羅八 13），順著聖靈而行，就不會滿足「肉體的私慾」（加五 16，新譯），即是保羅似乎沒有提到住在基督徒裏面的罪的問題。

14 Cf. Moo I 522-23, Moo III 490.

15 O. Michel（*TDNT* 5.135）認為，這公式在此三節出現，表示聖靈在信徒裏面此一真理，是保羅神學中用作教義問答及教導用途的永久元素之一。不過，林前三 16 很可能不是指聖靈住在每個信徒裏面（留意複數的「你們」；參較：六 19，「身子」原文是單數的），而是指聖靈住在哥林多的信徒中間（cf. Fee, *First Corinthians* 147;《恩賜》38）。

「住」字原文（οἰκέω）在新約只見於保羅書信，除了上述三次之外另出現六次，分別指（1）罪住在「我」裏面（七 17、20）或良善並不住在「我」裏面（18 節），（2）夫婦與彼此同住（林前七 12、13），以及（3）神「住在人不能靠近的光裏」（提前六 16）。同字根的複合動詞 κατοικέω 在保羅書信只出現三次（新約共 44 次），分別指基督住在信徒心裏（弗三 17），以及神本性「一切的豐盛」都住在基督裏面（西二 9，一 19）。兩個動詞分別以「神」或「神的靈」（οἰκέω），或以神的「豐盛」或「基督」（κατοικέω）為其主詞，可見二詞在意思上很可能並無分別。（提前六 16 以「人不能靠近的光」表達神的超越，與舊約以「幽暗〔= 完全的黑暗〕」一詞「同時代表上帝的同在和上帝的不可捉摸〔=超越〕」，二者相映成趣。參孫淑喜：「上帝的同在與超越——《他爾根》中的翻譯現象」，載於《聖經研究》75-92〔93 英文撮要〕，尤其是 90-92〔引句出自 90〕。）

李常受 1.244（cf. Witness 194）說：「『住』這個字的真意是『安家』。……神的靈是在我們裏面，但祂可能無法安家在我們裏面。祂只是作客，不是房主。」這話的根據似乎是：「繙作『住』的希臘字〔οἰκέω〕與一般的『住』字〔指 μένω?〕不同。它所要表達的思想，並不是一段時間停留在一個地方，而是在一個地方安家，在那裏定居下來」（李常受 2.54；cf. Witness 419）。（亦參八 11 註釋註 3。）可是，（1）「安家」與「作客」之對比與本節的文理無關；（2）至少就約翰福音而言，μένω 固然可指暫住（例如：約二 12，四 40b，十一 6），但亦可指「安家」（例如：八 35，十四 10，十五 10）。

16 （1）ἐν πνεύματι 在保羅書信另外出現八次（羅二 29；林前十四 16；弗二 22，三 5，五 18，六 18；西一 8；提前三 16）；（2）ἐν πνεύματι ἁγίῳ 出現六次（羅九 1，十四 17，十五 16；林前十二 3b；林後六 6；帖前一 5）；（3）ἐν πνεύματι θεοῦ / ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ 各一次（林前十二 3a／六 11）；（4）ἐν καινότητι πνεύματι 一次（羅七 6）；（5）ἐν ἑνὶ πνεύματι 三次（林前十二 13；弗二 18；腓一 27）；（6）ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος 一次（帖後二 13）；（7）ἐν

這就支持上文的建議，即保羅在此用「你們是在聖靈裏」這講法，主要是為要與「（不是）在肉體裏」構成對比；[17] 他在本段的重點是在於「聖靈在你們裏面」此一事實，以及此事對信徒的意義。[18]

八 9c 「人若沒有基督的靈，就不是屬基督的。」

此句在思高譯本作「誰若沒有基督的聖神，誰就不屬於基督」；這譯法反映了原文的用詞和結構，[1] 後者強調了「沒有基督的靈的，這人就不屬基督」之意。葛嵐斐認為：此句有插入句性質；雖然此句用了負面的格式，亦自然包括負面的意思（沒有聖靈的人不是基督徒，不管他如何聲言自己是），但其**目的**是正面的，就是要申明每個基督徒都有聖靈住在他裏面。[2] 鄧雅各則不以為然；他認為這話的主旨是要提醒讀者，唯獨有聖靈的人才可自稱是屬基督的；[3] 這確是較自然的看法。

費歌頓指出，這話在其文理中有三點功用：（一）這話加強了前一句的要點：沒有基督的靈的人不是基督徒（9c），但神的靈真的住在你們裏面（9b）。（二）典型地，這話（「不是屬基督的」）建構起與下一節（「基督在你們裏面」）的對比，藉此對比使下一節的要點更為有力。（三）藉著將「神的靈」改稱為「基督的靈」，保羅不但提供了關乎他對聖靈之新了解相當重要的一點，也同時把神、基督和聖靈此三者在作成我們的救恩一事上的活動（這些活動「顯然彼此有別，卻是不能分割地相連的」）儘量緊密

πνεύματι πραΰτητος 二次（加六 1；林前四 21）；（8）ἐν τῷ πνεύματί μου 一次（羅一 9）。以上合共二十四次；沒有一次是指信徒是「在聖靈裏」（如在羅八 9）。參《帖前》80 連註 83。

17 參八 9～11 註釋引言註 9 第二個（3）。

18 再參八 9～11 註釋引言末段末。

1 εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ.

2 Cranfield 1.388（〔上〕548-49）。

3 Cf. Dunn 1.429-30. Michel 253 認為，這話可能原來是個「排斥公式」（'exclusion formula'），與林前十六 22 有同樣的意義。Käsemann 223 及 Dunn 1.430 都不同意此說。

地連在一起，所說的救恩是指其末日的最後完成，即是信徒的從死人中復活。[4]

前一句（9b）剛提過「神的靈住在你們裏面」，下一句（10a）說「如果基督在你們裏面」（呂譯），第十一節又二度再提「那使耶穌從死人中復活者的靈／聖靈住在你們裏面」（新譯），這就提示本句「有基督的靈」意即有基督的靈「住在一己裏面」。[5]本句是保羅書信中最近乎對「基督徒」一詞下定義的話；[6]雖然此句在形式上是負面的，但其正面的含義顯然是，屬於基督的人（＝基督徒）是有聖靈住在他裏面的。這「定義」一方面假定了，領受了聖靈是有可見之證據的：有基督的靈住在一己裏面的事實，自然會表現於對基督的認信（十 9～10；留意林前十二 3：除非受聖靈感動，無人能認耶穌為主），亦表現於一己的品格（聖靈的果子〔加五 22～23〕）與行為（例如，治死身體的惡行〔羅八 13〕）；這定義同時暗示，「有基督的靈」不是一部分人獨享的特權，而是所有屬基督之人共享的特徵，[7]因為領受聖靈是他們悔改歸信基督之時便發生的事（參：加三 2～3；弗一 13；徒十九 2）。

費歌頓又指出：保羅這麼輕易地從「神的靈」（9b）轉到「基督的靈」，此事實本身就是極有力的證據，表示保羅給予基督最崇高的地位，認為基督具有屬神的尊嚴。按照保羅所沉緬於其中的舊約的理解，聖靈是神的靈；[8]但是保羅按照他對聖靈的新了解（這大

4　Fee, 'Romans 8:9-11' 326.（引句英文原作 'clearly distinct, but inseparably joined'.）第三點詳見正文再下一段、八 10a 註釋末段，以及八 11 註釋第四至六段。

5　黃 163 謂「聖靈就是基督的靈，是住在*基督裏面*的靈」（楷體為筆者所加）；但保羅的講法是，聖靈是住在*基督徒*裏面。

6　H. Hanse（*TDNT* 2.819-20）認為「有基督的靈」在文理中有強烈的倫理氣味；Käsemann 223 的意見較可取：9c 是對基督徒存在的整體（'Christian existence in its total orientation'）下定義。

7　Cf. Dunn 1.444.

8　「聖靈」（τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον）這個稱謂在舊約只出現三次：詩五十一 11（MT 13; LXX 五十

抵是從個人經歷得來的），也稱祂為基督的靈（參：加四 6「他〔神〕兒子的靈」；腓一 19「耶穌基督之靈」）。[9]毫無疑問的，兩個稱謂是指同一位聖靈。[10] 保羅稱聖靈為「神的靈」時，重點是在聖靈與神（及其活動、工作）的關係，例如：教會是神的殿，因為神藉著祂的靈住在構成教會的信徒當中（林前三 16；[11] 參：弗二 22）；神呼召信徒要他們聖潔，祂就把「他的聖靈」賜給他們（帖前四 7～8）。[12] 照樣，聖靈被稱為「基督的靈」（或相等詞）的三次，重點是在聖靈與基督（及其活動、工作）的關係：[13]（一）在加拉太書四章六節，信徒是神兒女的證據，在於他們領受了「他兒子的靈」，藉著這靈，他們用這兒子所用的話來稱呼神。（二）在腓立比書一章十九節，「耶穌基督」——神的兒子降世為人（耶穌），為人贖罪後從死人中復活，顯明祂是神所立的救主（基

13）；賽六十三 10、11。（πνεῦμα ἅγιον 一詞見於 LXX 但五 12 及六 4，但所指的其實是但以理的「卓越／超凡的精神」〔思高〕。）在舊約裏，神的靈首先是神的能力（cf., e.g., W. Bieder, *TDNTA* 880），就是神藉之行事的「媒介」。但是舊約亦不乏一些經文，把神的靈描寫為具位格者：主的靈會「擔憂」（賽六十三 10；參：弗四 30）；神的靈能「引導」詩人（詩一四三 10，思高、新譯）；神曾賜下祂的靈「教訓」以色列民（尼九 20）。不過，聖靈是具位格者的概念，要到聖靈的工作在新約時期進一步展開之後，才獲得完全發揮。Cf. *EBD* 496-97.

9 Cf. Fee, *Presence* 547-48, 836; 'Romans 8:9-11' 318.

10 So, e.g., Lambrecht 101; Fee, *Presence* 836; 'Romans 8:9-11' 318. See also Richardson, *God* 289, 256-73（作者列出保羅將論及神和論及基督的話並列之六種方式）。

11 關於本節，參八 9a～b 註釋註 15 首段。

12 原文作 τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον ＝他的靈，那聖潔的（靈）。參《帖前》316-17、320-21。

13 Cf. Schlier 248: the Spirit of Christ = 'the Spirit, in whom Christ is present and active.' B. Witherington III（*DPL* 108*b*）說：聖靈是基督的「中介者」，在教會時期聖靈在地上替基督（幾乎可說以基督的身分）行事；這種在功能及果效上的認同確實暗示基督的神性，因為從舊約的角度而言，只有神才能差遣聖靈，亦只有神才是賜生命的靈。可是，（1）聖靈「以基督的身分」行事這講法（雖然作者聲明是「幾乎可以這樣說」）難免有把基督與聖靈認同之嫌（參八 10a 註釋第二段）；（2）作者的話暗示，他認為聖靈乃基督所差。但是 Fee（*Presence* 835 n.28）指出，並無堅實的證據，表示保羅認為聖靈也是由聖子差遣的。

督）——總括了保羅所傳福音的內涵（參：羅一2～4；提後二8），而保羅將要在凱撒面前「辯護和證實」的（新譯）就是這個福音，因此他需要「耶穌基督之靈的幫助」；唯其如此，保羅才可望於凱撒面前堅守見證，不論生死，總叫基督被尊為大（腓一 20）。[14]（三）在羅馬書本節，保羅稱聖靈為「基督的靈」，可能是因他考慮到他在下一句將要說的「（不是）屬基督」那個思想；[15] 更好的解釋是，保羅在第八至十一節（如在 1～4 節）似乎刻意地把第六章所論基督的工作及本章所論聖靈的工作繫在一起，[16] 因此，屬於神的子民（屬於基督）的證據在於有基督的靈住在一己裏面。[17]

八 10a 「基督若在你們心裏，」

「若」字在此（如在下一節），就像上一節的「如果」（9c）一樣，並不表示懷疑，而是近乎「既然」之意。[1] 本節和下一節指出了「有基督的靈」因而是「屬基督」（9c）的雙重結果。

上一節說「（人若沒）有基督的靈」（9b），本節隨即說「基

---

14 參《腓》137、142-45。

15 So Cranfield 1.388-89（〔上〕549）。

16 這在 10 節 和 11 節的歸結子句中尤其清楚可見（參八 9～11 註釋引言末段之〔丁〕及〔丙'／丁'〕）：（1）「（你們的）身體因著罪的緣故是死的」（10b，新譯）回應「罪身」和「罪在你們必死的身上作王」（六 6、12）；（2）「聖靈卻因著義的緣故賜給你們生命」（10c，新譯）回應六 13：我們當按照自己（因為藉信有分於基督之死與復活而）已從死裏復「活」的身分，將自己獻給神，並將我們的肢體獻給神作為「義」的兵器；（3）「那叫基督耶穌從死裏復活的，也必……使你們的身體又活過來」（11b）回應「基督藉著父的榮耀從死裏復活」（六 4c），以及「我們若是與基督同死，就……必與他同活」（六 8）。只不過，「死亡／復活」的主題在第六章主要是指著罪與行為上之義而說，在第八章則是指著末日的死與復活而言。See Fee, 'Romans 8:9-11' 323-24 with n.46.

17 以上（一）至（三），參較 Fee, *Presence* 836; 'Romans 8:9-11' 318. See also Fee, *Presence* 837-38; T. Paige, *DPL* 406-7 (§5). Packer（*Spirit* 47-51, esp. 49-51）從新約神學的角度解釋，自五旬節後，聖靈特別的職事就是讓信徒經歷基督活躍地與他們同在。

1 Cf. BDF §372(2b: 'εἰ with indicative of reality'); Cranfield 1.389（〔上〕549）。Burton §242 則認為這第一類條件句子只是申述一項假設，對於條件是否已獲得實現並無任何暗示。

督（若）在你們裏面」（新譯），[2]這種講法可能使人誤以為保羅將聖靈與基督認同為一。[3]不過，有充分的證據表示，就如聖靈是和神分開的，[4]照樣，聖靈也是和基督分開的。除了（一）清楚顯示保羅持「救恩三一論」（即是父神、基督、聖靈這三位在救恩上有不同的功能）的那些經文外，[5]（二）另一類（非屬救恩性的）經文也表明保羅並不把聖靈與基督認同為一，例如：他「在基督裏」說真話，他的良心「在聖靈裏」給他作證（九1，新譯），兩個片語的功用不同；保羅「藉著我們主耶穌，又藉著聖靈的愛，勸〔讀者〕」（十五30），重複的介系詞「藉著」表明這裏是保羅之勸勉的雙重基礎；基督在神的右邊（即是在天上）為聖徒祈求（八34），住在信徒裏面的聖靈則在地上為他們祈求（八26～27）。（三）「基督的靈」（9c）此詞本身也是不利於基督等同聖靈之說。因此，保羅無疑將聖靈與基督分開，相反的見解是不能成立的。[6]

2　這種講法自然使人想起「〔信徒〕在基督……裏」（羅八1）的相關講法；兩種講法並不連著出現（cf. M. A. Seifrid, *DPL* 433*b*），前者出現的次數遠較後者為少（cf. Moule, *Origin* 56-57）。「基督在你們裏面」這種講法在保羅書信另外只見於：（χριστὸς ἐν ὑμῖν）林後十三5；西一27（有認為本節的意思是「基督在你們〔當〕中」〔思高〕）；（〔動詞＋〕χριστὸς ἐν〔＋代名詞／名詞〕）加四19／弗三17；加二20把 χριστός 放在最後。穆爾認為，這兩種講法在意思上並無重要的分別，兩者同樣強調信徒與基督的聯合以及受基督支配（Moo I 523-24, Moo III 491 n.101）。但見下面註7所屬正文。

3　例如，李常受2.257（cf. Witness 580）說：「這幾個名詞〔神的靈、基督的靈、基督〕交替使用的事實，指明神的靈就是基督的靈，而基督的靈就是基督自己。」若是這樣，合乎邏輯的結論便是，基督＝神的靈，即聖靈。

4　參八9a～b註釋倒數第二段。

5　見五8註釋註21。

6　See Fee, *Presence* 837-38, 831-34; 'Romans 8:9-11' 318-23; Cranfield 1.389（〔上〕549），2.843。亦參 T. Paige, *DPL* 407-8 (§5.3). 費歌頓有力地駁斥了相反的見解；事實上，他上述這篇文章的主旨就是要辯證，保羅以一種「聖靈基督論」（'Spirit christology'）使復活的主與聖靈之關係變得模糊不清，這個在某些圈子內流行的觀念，其實是學術界的創作，保羅本身對此一無所知（'Romans 8:9-11' 312）。將基督等同聖靈的一個例子是李常受1.250（cf. Witness 198-99）：「沒有疑

保羅從上一節的「有基督的靈」轉到本節的「基督在你們裏面」，這現象也不能解為表示保羅想到聖靈與基督平排並列似的一起住在信徒裏面。「在你們裏面」此片語在文理中出現的另外三次，都是指神的靈住在信徒裏面（9b、11a、b）；因此，就如「有基督的靈」（9c）是指「有基督的靈住在一己裏面」，「基督在你們裏面」很可能是「有基督的靈」的縮寫，所要表達的圓滿意思是，「基督藉著祂的靈住在你們裏面」，[7]就如教會是「神藉著聖靈居住的所在」（弗二 20）。保羅之所以說「基督在你們裏面」而不說「基督的靈在你們裏面」，乃是因他的論證的重點此刻轉到基督的工作上：使信徒獲得義者地位的是基督，因此，「若基督藉著祂的靈是在你們裏面，聖靈在你們裏面這事實就表示，你們要因基督為你們獲得的義而得生命」。[8]一言以蔽之，保羅可以一口氣提到「神的靈住在你們裏面」（9b，參 11a、b）、「有基督的靈」（9c）、「基督在你們裏面」（10a），彷彿此三者（楷體字的詞語）是可互換的，此現象可解釋如下：「基督藉著聖靈住在我們〔信徒〕裏面，這位聖靈同樣是父〔神〕的靈和子〔基督〕的靈。」[9]

問，內住的靈就是復活的基督（林前十五章四十五節；林後三章十七節）。」

7 在上面註 2 所提到的五節，「基督」均可解作「基督藉著聖靈」，連加四 19 也不例外；因為，「基督在你們裏面成形」（新譯）的真正意義似乎是「信徒取了基督的形像」，意即「信徒接受基督按自己的形像在他們身上塑造之工」，以致「基督的特性在〔他〕們的生命中成形」（現中）（參《真理》271-72；Fung, *Galatians* 203），而「基督……塑造」可合理地理解為「基督藉著祂的靈……塑造」。因此，與其說：「理論上及原則上，內住的基督與內住的〔聖〕靈是可以區分的（'distinguishable'），但實際上和在經歷上，二者是不能分開的（'cannot be separated'）」（Bruce, 'Christ' 275-76），不如說：「聖靈〔是〕基督臨在祂的子民裏面及當中的方式」，也是「基督徒領會復活之基督的方式」（see G. W. H. Lampe, *IDB* 2.636 on the Pauline conception of 'the Spirit as the mode of Christ's presence in and among his people' and 'the mode of the Christian's apprehension of the risen Christ'）。

8 Cf. Fee, *Presence* 374, 545, 548, 549; 'Romans 8:9-11' 326.

9 Headlam, *Paul* 108. Fee（'Romans 8:9-11' 326）將此事實推至其邏輯的結論：這就是神和基督二者

八 10b～c　「身體就因罪而死，心靈卻因義而活。」

如上言，這是「基督（藉著聖靈住）在你們裏面」的第一個結果。首句主要有兩種解釋：（一）由於信徒藉信與基督聯合，在洗禮中，信徒的「罪身」（六6）與基督一同死了，罪已受到審判；因此，就其與罪的關係而論，身體是死的，罪對身體不能再有所要求或行使其權力。[1]此解釋不大可能是正確的，因為經文明言身體之所以是死的乃「因著罪的緣故」（新譯），卻沒有說身體是「向罪」死了。換一個講法，原文的介系詞不可能解為「就……與（罪）的關係而言」。[2]此外，若「身體」在此是指罪的所在地（相等於「肉體」，參八 13），則身體應被摒棄而不需要神使之「又活過來」（11b）。[3]

事實上，（二）下一節的「必死的身體」是本節「身體……是死的」（新譯）的同義詞，這就表示後者不能解為「基於洗禮而向罪死」，而是指肉身的死亡。[4]保羅在本句不用「必〔要〕死」而用「〔是〕死〔的〕」，可能是為要加重語氣並使這話更加生動。[5]按這種理解，雖然這裏的兩句話在形式上是同等的，[6]但並不是兩句一

住在信徒裏面的方式──藉著聖靈。但是保羅有沒有用「神……住在我們裏面」（約壹四 12，參 15、16 節）這種講法呢？

1　Cf. R. Dabelstein, *EDNT* 2.461b; R. Bultmann, *TDNT* 4.894; *Theology* 1.202; Barrett 149 ('baptismal death'); Davidson-Martin 1031*a*; Käsemann 224; Wilckens 1.132; Ziesler 211; Benoit, 'Romans 7:7 — 8:4' 33 n.2; 賈 115。

Seeley（*Deconstructing* 143）的解釋很不尋常：人若停留在舊紀元裏，律法會挑動有罪的情慾（七 5），其結果必然是死亡。但是在耶穌掌權之範疇裏的人，是經過向罪死而來到此範疇的；在此範疇內，沒有甚麼會挑動他們有罪的情慾，因而他們的身體不再能影響他們真正的、內在的己（八 10，參七 22）。就救恩及定罪而論，身體是失效的；由於對保羅而言救恩及定罪構成生命唯一重要的方面，這種失效等於死亡。對筆者來說，此解釋並不清晰，亦無說服力。

2　依次見：Cranfield 1.389（〔上〕556）；Dunn 1.431; 及 Fee, *Presence* 550. 任何要規避這一點的嘗試必然引致給予經文不自然的解釋，例如：'. . . tot (abgetan) wegen der (grundsatzlichen Beiseitigung der) Sundenmacht' (Kuss 503)（意即身體失效，因罪的力量原則上已被廢了）。

起構成與發端子句（「基督若在你們裏面」）相對應的歸結子句，只有第二句才是；因為「身體因罪而死」顯然不是「基督在你們裏面」的結果，而且沒有基督在他們裏面的人同樣是必死的。[7] 然則保羅為甚麼用了「一方面……另一方面」這種在意思上不合邏輯的並列結構呢？答案可能是這樣：保羅的用意是說，「基督若在你們裏面〔10a〕，聖靈內住的事實表示你們是有生命的，這是由於基督所成就之義的緣故〔10c〕。」但是由於保羅想及的尤其是將來的復活得生命（參 11 節），因此他就加插與之相對的「身體因罪而死」這個思想；他欲表達的整個意思是，「如果基督藉著祂的靈是在你們裏面，這就表示**雖然**你們的身體因罪而註定死亡，但是基督藉著祂的靈在你們裏面的事實同時表示，你們的身體也是註定要復活的（因基督自己的復活，以及聖靈的同在之故）。」[8] 按此分析，首句其實是讓步子句，意即「身體雖然因罪……而死」（當代），[9] 所指的是基督徒仍要經歷身體死亡（而死是罪的結果：五 12，六 23）的事實。[10]

第二句同樣引起了不同的解釋，主要分為兩類：（一）「心

3　Tan, 'Romans' 198, citing R. H. Gundry, *SŌMA in Biblical Theology* (SNTSMS 29; Cambridge 1976) 43.

4　Fee, *Presence* 550; Byrne 245.

5　So Cranfield 1.389 with n.5（〔上〕550 連註 472）；Loane 41：「死」比「必死」與「生命」構成更生動的對比：'the body is a dead thing' (NEB)——在神的眼中已是如此（Michel 254 n.12）。

6　μὲν . . . δέ =「一方面……另一方面」；參《羅》1.406 第二個註 1。

7　Cranfield 1.389（〔上〕550）。

8　Fee, 'Romans 8:9-11' 325-26; cf. idem, *Presence* 549.

9　參：思高（「固然」）；NRSV, NAS / RSV, NEB ('thongh/although').（現中的「縱使」不必要地引入不肯定的元素。）同樣的現象（parataxis）亦見於六 17；參該節註釋註 4 及所屬正文。

10　Cf. Murray 1.289; Knox 512; Moo I 524, Moo III 491; Morris 309. Black（'Romans 5-8' 427）則合併上述兩個主要的解釋：「身體是死的」一方面指肉身的死亡，同時也指藉洗禮作成的「存在之死」（'existential death'）。關於 Wenham（'Life' 85-86）認為本節支持七 14～25 是描寫基督徒經歷的見解，參七 13～25 註釋引言（甲）部註 18 首段。

靈」與「身體」相對，所指的是「已經蒙救贖的人之靈」；[11]「你們的靈」（呂譯）是指由聖靈使之有生氣的、人的靈，[12] 或是「在神的靈的影響之下的你們」。[13] 在這前提下，又根據給予「義」字不同的意思而得出不同的解釋：（一 A）若採「義」字的法庭裁判式之意──「你們的靈是活的，因你們〔由於你們與基督一同向罪死了〕已被宣稱為義（參六 17）」；或「我們的靈是活的，由於基督之義（五 15～18），即是由於基督為我們取得的、義者的地位」。[14]（一B）若採「義」字的倫理性意思──「由神的靈所管治的新我是活的，因為（行為上的……）正義如今已成為事實」。[15]（一 C）「義」同時合併上述兩種意思──「稱義」及「生命的德性上之義」，即是包括先被算為義，後被賦予義，然後行出義來。[16]

可是，有很強的理由支持另一類的解釋，即（二）「靈」在這裏不是指人的靈，而是指聖靈：[17] 第一，經文不是說「（你們的）

---

11 活泉 127。τὸ πνεῦμα ='the spirit' (NEB, NAS), 'your spirit' (NIV), 'your spirits' (RSV; G. W. H. Lampe, *IDB* 2.636*b*; Ladd, *Theology* 493). Cf. H. Strathmann, *TDNT* 4.509 ('soul'); Wright, 'Romans 8.1-11' 202 ('the human spirit').

12 Davidson-Martin 1031*a*. Cf. Loane 41 ('his now regenerate spirit'); Ziesler, *Righteousness* 204 ('the new self').

13 Lambrecht 96.

14 依次見：R. Bultmann, *TDNT* 4.894; Stott, 226（cf. Stott, *Men* 89; 司徒德 108）。Cf. Manson, 'Romans i-viii' 163.

15 Bultmann, *Theology* 1.208.

16 依次見：Denney 646*b*; SH 198 ('first imputed, then imparted, then practised'). Wright（'Romans 8.1-11' 203）則把 δικαιοσύνη 解為「有分於〔聖〕約」（'covenant membership'），得出的意思即是，信徒的靈因有分於聖約（有分於聖約正是生命的保證）而活。「義」字其他的意思，如義者的地位或倫理性之義，都只是這「有分於聖約，有神子民之身分」的一方面（214）。「縱然肉體會因罪而無能〔，〕心靈願意時卻仍可以因義而成功！」（李保羅 226，楷體為筆者所加）這種解釋，與經文的距離是明顯的。呂譯「你們的靈卻因義成爲生命」（楷體為筆者所加）的意思並不清晰，亦不知有何根據。

17 τὸ πνεῦμα = 'the Spirit' (KJV, TEV, NKJV, NRSV).

靈是活的」而是說「靈是生命」（參：林前十五 45）；若所指的是人的靈，保羅不會說「靈是生命」。[18] 第二，下一節表明了註定要得生命的不單是（與因罪而死的身體分開的）人的靈，而是必死的身體本身。第三，「身體」和「靈」作為人的基本構成分子，在保羅書信只出現二次（林前七 34；帖前五 23），而二者在這兩次都不是（如在第一類解釋中）對立的。[19] 第四，「靈」字從五章五節起便一直是明顯地指聖靈（五 5，七 6，八 2、4、5、6、9），此字在本節的上文下理出現的四次（9b、c，11a、b）也顯然是指聖靈；[20] 因此，若保羅在此突然從「神的靈」和「基督的靈」（9 節）轉到「人的靈」，這是奇怪的。[21]

在「靈」是指聖靈這前提下，也是根據給予「義」字不同的意思而得出不同的解釋：（二 A）若解為法庭裁判式之「義」——由於信徒已得稱為義，聖靈把生命賜了給他們，聖靈作為救恩「初熟的果子」（八 23）又是他們至終得享永生的保證（參：林後一 22，五 5；弗一 14）。[22]（二 B）若解為倫理性之「義」——（1）聖靈的運行，在信徒裏面造出倫理上的正義，這義（按照猶太傳統，或至少是按此傳統較重律法主義之代表）是得永生的必備條件；或（2）由於聖靈帶給信徒新的、真正的義，祂也帶給他生命；或（3）聖靈

18 Barrett 149-50; Morris 309.

19 此二點理由見 Fee, *Presence* 551. 筆者於《帖前》462-63 也提到林前五 3，但該節的「靈」可能不是單指人的靈（見 Fee, *Presence* 123-25 的討論）。

20 再參八 4 註釋註 69 之後一段正文，尤其是第（二）、（四）兩點。

21 Cf. Michel 254; Dunn 1.431. Bruce 155 指出，若「（人的）靈是活的」，那是因為「（神的）靈是生命」（後者是作者採納的解釋）。Jewett（*Anthropological*）提供了 πνεῦμα 的第三類解釋：神所分給人的靈（'the apportioned divine spirit', 197）成為人的中心；πνεῦμα 一面可認同為「神的靈」及「基督的靈」，同時也是指人的靈（198）。

22 Cf., e.g., G. Schrenk, *TDNT* 2.209; Kuss 503-4; Murray 1.290; Leenhardt 209; Cranfield 1.390（〔上〕551）；Harrison 90（海爾遜 195-96）；Moo I 525, Moo III 492.

「是」生命，因祂產生生命（就如罪產生死亡），而聖靈產生生命的目的，是為要產生義，這義就是第四節所說的「法律的正當要求」（現中）的實現。[23]（二 C）若合併上述兩方面的「義」——保羅此刻想到的很可能不是稱義或隨後的義的生活，而是二者。[24]

在這三個解釋中，筆者不認為（二 B1）是正確的解釋，因保羅的神學會否將倫理之義包括在得生命的原因之內，是值得置疑的。[25] 至於（二 B2）和（二 B3），這幾節（9～11 節）論及聖靈，皆與人的行為無關，而是關乎末世性的存在（聖靈的同在就是此存在的證據）；此外，本節開首的發端子句從上一節的「神的靈」和「基督的靈」轉到「基督（在你們裏面）」，這就提示基督（不是聖靈）才是保羅所構想的、本句之行動的主事者；[26] 在此提示下，本節「罪」與「義」的對比就可能不是第六章所論的「罪」與「（行為上之）義」（13、16、18、20 節）之對比，而較可能應按五章十二至二十一節（尤其是 17、21 節）以及哥林多後書五章二十一節的「罪」與「義」之對比來理解（「義」是指神在其稱義的行動中所賜給人的、義者的地位），得出的意思即是（二A）：「基督若在你們裏面，〔雖然〕你們的身體因著罪的緣故是死的，……聖靈卻因著義的緣故賜給們們生命」（新譯，參現中），因為基督已為你們取得義者的地位。此解釋與五章十八節所說的「稱義得生命」相符。[27]

八 11　「然而，叫耶穌從死裏復活者的靈若住在你們心裏，那叫

23　依次見：（1）Byrne 245; Byrne, 'Rom 6:1 – 8:13' 571, 576 (cf. Wenham, 'Life' 92 n.25)（亦參八 11 註釋末段）;（2）Knox 513;（3）Meyer, 'Spirit' 8（διά + accusative = 'for the sake of', 如在林前十一 9；亦參羅四 25，《羅》1.650-51）。

24　Morris 310.

25　So, correctly, Tan, 'Romans' 197-98.

26　以上兩點見 Fee, *Presence* 551-52.

27　參五 18 註釋第五段下半部分。

基督耶穌從死裏復活的，也必藉著住在你們心裏的聖靈，使你們必死的身體又活過來。」

「然而」較宜作「再者」（思高），因為本節不是提出與上文相反的意思，也不僅是更精確地說明上一節所作的陳述，而是提出基督藉著聖靈住在信徒裏面（10a）進一步的結果：不但因為已蒙稱義而得生命（10c），而且要復活。[1] 在本節如在四章二十四節，使耶穌——祂曾在世為人，「為我們的過犯被交付」（四 25，思高）——從死人中復活的是神。[2] **發端子句**從上文「神的靈住在你們裏面」（9b）和「基督〔藉著聖靈〕在你們裏面」（10a）轉為「那使耶穌從死人中復活者的靈住在你們裏面」（新譯）這個講法，為要表達基督的復活與信徒的復活之間的密切關聯。[3]

在**歸結子句**裏面，原文是說「基督耶穌」抑「基督」（思高、現中、新譯）[4] 在意思上並不構成實質的分別。「使你們必死的身體活過來」這話有兩種解釋：（一）動詞所指的是聖靈叫人得生命的能力將信徒改變過來；「聖靈要使我們這原本只給罪和死支配，作

---

1 Cf. Fee, 'Romans 8:9-11' 325; *pace* Cranfield 1.390（〔上〕551）。

2 參《羅》1.645 註 14 及所屬正文。亦參下面註 17。

3 Cranfield, 同註 1。李常受 2.44-45（cf. Witness 412-13）區別 10a 的「在……裏面」和本句的「住在……裏面」：「基督在你裏面，但是祂可能不是住在你裏面，因為祂在你裏面沒有地位、沒有空間。」（李常受 2.101-2〔cf. Witness 455-56〕同樣區別「聖靈在我們裏面」和「聖靈住在我們裏面」。）但如上文指出，「基督在你們裏面」很可能是「基督藉著聖靈住在你們裏面」的縮寫（參八 10a 註釋註 7 及所屬正文）。亦參八 9a～b 註釋註 15 第三段。

4 Metzger 516 採 Χριστὸν ἐκ νεκρῶν 為原來的說法；τὸν Χριστόν 可能是文士為要與上一句的 τὸν 'Ιησοῦν 平行而加上冠詞的結果；'Ιησοῦν 或 Χριστὸν 'Ιησοῦν 則是與上一句的 'Ιησοῦν 同化的結果。但是 Fee（*Presence* 543 n.204）認為，此見解不能解釋另一說法 ἐκ νεκρῶν Χριστὸν 'Ιησοῦν 之獨特的字次，也不能解釋（按「同化」之說）為何文士不乾脆地以 'Ιησοῦν 取代 Χριστόν。像費歌頓一樣，Cranfield 1.391-92 n. 6（〔上〕552 註 479）採 ἐκ νεκρῶν Χριστὸν 'Ιησοῦν 為原來的說法;；他認為另一說法 Χριστὸν 'Ιησοῦν ἐκ νεκρῶν 的字次（介詞片語在名詞之後）可合理地解為受到本節前面的 τὸν 'Ιησοῦν ἐκ νεκρῶν 同化所致。

罪工具的身體，可以成為義的工具，為著復活的新生命而活。」[5]可是，（二）發端子句清楚明白的提到復活，本句又提到身體為「必死」[6]的（參 10 節的「身體因罪而死」），第十三節重拾死亡和生命這思想，第十二節引入倫理的勸勉時好像這題目已有一段時間沒有提及——這些因素提示，討論中的這句話是指將來的、身體的復活。[7]保羅論及信徒的復活時，通常是用「復活」一詞（例如：林前六 14，十五 12～58）；這裏用了「使你們……活過來」（現中作「把生命賜給」），乃是由於上一節「聖靈……賜給你們生命」（10c，新譯）的影響所致。[8]「也……使你們」的「也」字，意思不是在我們的靈活過來之後（或之外）我們的身體也要活過來，而是對應著基督的復活，我們也要復活。[9]

「叫耶穌從死裏復活者」、「叫基督耶穌從死裏復活的」這種重複的對神的稱謂，可能是由於保羅有意重複申述基督的復活與我們的復活之間的密切關聯——祂的復活是我們的復活之基礎（參：林前十五 20、23）。[10] 表明此密切關聯的不僅有「也」字，還有從

---

5 Cf. Calvin 166; Leenhardt 210; Whiteley, *Theology* 254; 陳終道 175（引句出處）。賈 116 甚至認為此「乃指靈命發展之經過」：「此改變即靈生命之能力，從靈中透過魂，達到體，因而體亦遽然改變了。此種改變即是體得救，我們得救的過程，是先有靈得救，繼有魂得救，最後才是體得救。至體得救時，靈光即從靈中透過魂與體，全人即得救了。」此解釋既將三元論的人觀強加諸經文之上（或加進經文裏去；參《帖前》460-65），亦與八 23 不甚協調：若這就是「全人得救」，保羅為何說信徒是「心裏歎息，等候……身體得贖」呢？

6 θνητός, 參六 12 註釋註 9 及所屬正文。

7 Cf. Moo I 525-26, Moo III 493; Cranfield 1.391（〔上〕552；活泉 127）。同樣的立場見：A. Oepke, *TDNT* 1.371; E. Stauffer, *TDNT* 2.361; E. Schweizer, *TDNT* 6.422; Kuss 505; Michel 254; Wilckens 1.133; Tannehill, *Dying* 79.

8 Fee, *Presence* 552. 原文依次為：ἐγείρω（參《帖前》103），ζωοποιέω（參《羅》1.627 註 4）。亦參《腓》374 註 196。

9 Cranfield 1.391（〔上〕553）；Wilckens 1.134.

10 Fee, *Presence* 552.

上一句的「耶穌」改為本句的「基督耶穌」之轉變：前者僅指帶著人性的耶穌，後者則同時指向祂具代表性的、彌賽亞的身分；祂是以新人類之元首及代表的身分從死人中復活，而這構成祂的子民也要復活的保證（參：林前六 14；林後四 14；腓三 21；帖前四 14）。[11]

「也必藉著住在你們裏面的聖靈」（新譯）這話，表示神使信徒復活將會是透過聖靈去完成的；聖靈在此事上將要扮演神的「媒介」的角色（甲）。有釋經者認為，原文真正的語句所用的不是「介系詞 + 所有格」而是「介系詞 + 直接受格」這種文法結構，得出的意思即是：神要使你們必死的身體活過來，「因那住在你們裏面的聖靈的緣故」。[12] 這就是說，我們將來要復活，因為我們有聖靈住在我們裏面；住在我們裏面的聖靈，就是我們將來要復活的保證（乙）。支持（甲）、（乙）雙方的理據似乎勢均力敵；[13] 至少莫理斯認為，並無決定性的理由要我們選擇其中的一個說法，兩個意

11　Cf. Vos, *Eschatology* 163 n.16; Cranfield 1.391（〔上〕552）。

12　I.e., reading διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεύμα ἐν ὑμῖν instead of διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν. So E. Schweizer, *TDNT* 6.422 n.591; Fee, *Presence* 543 n.205 (cf. 552 n.231); 'Romans 8:9-11' 324 n.47.

13　Kuss 505, Metzger 517 及 Cranfield 1.391-92（〔上〕553）皆認為抄本的證據支持「所有格」之語句，但費氏（同上註，及 *Presence* 809）的意見剛好相反。（1）費氏大力支持「直接受格」之語句，他認為：問題必須根據「抄傳的可能性」（'transcriptional probability': 參五 1 註釋註 8）來解決，因為異文存在只可能是由於刻意的修改，而不是意外地造成的。在這方面，有關的證據一面倒的支持「直接受格」之說法，因為當有關的介系詞是形容指復活的動詞時，我們不預期此介系詞之後的名詞是直接受格的（參六 4；林前六 14〔兩次皆用所有格〕）——尤其因為所有格所表達的「中介」之意顯得十分合理。費氏不能想像有任何情況，足以使十分自然的所有格（假若是原來的語句）很早期便被改成（且常被改成）少見得多的直接受格。因此，抄寫的可能性支持「直接受格」之異文為原來的語句。（2）另一方面，Cranfield（同上）則認為要合理地解釋直接受格（若是原來的說法）如何意外地變成或刻意地被改成所有格，也是很困難的；所有格被改為直接受格，則可能是受了前一節直接受格的 διὰ ἁμαρτίαν 和 διὰ δικαιοσύνην 的同化所致。但費氏對此的反駁是：雖然羅六 4 的 διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός 若改為直接受格便會得出自然得多的意思，卻從來沒有人作此修改。

思都是對的，我們如何解決經文鑑別學上的問題似乎並不十分重要。[14]

不過，文理方面的一些考慮似乎支持多數釋經者及中英譯本所採的「所有格」之說法：（一）所有格（神要**藉著**聖靈使我們復活）似乎比直接受格（神要**因著**聖靈使我們復活）更符合「聖靈……賜給你們生命」（10c，新譯）那句話。（二）那句話說，聖靈之所以是（賜）生命，是「因著義的緣故」；這也較為支持所有格之說法，因為該句話既已表達了聖靈賜生命的原因，討論中的本句就大抵不會再提出另一個原因，即是神要使我們復活的原因（＝住在我們裏面的聖靈）。（三）本節的發端子句──「如果那使耶穌從死人中復活者的靈住在你們裏面」（新譯）──把**住在信徒裏面的聖靈與基督的復活**連起來，以此二者相連的思想引介本節的論點（信徒既有聖靈住在他們裏面，他們也必要〔像基督一樣〕復活），其中的含義似乎是，神是藉著聖靈使耶穌從死人中復活的。[15] 此外，（四）譯為「他的（靈）」（呂譯）那個字在原文是介於「靈」字與其冠詞之間，因此似應譯為「同一（個〔聖〕靈）」；若是這樣，保羅是在強調**住在信徒裏面**的靈正是**使基督從死人中復活者**的靈，這也間接地支持「所有格」之說法，[16] 因為「也要**藉著**

14　Morris 311 with n.49.

15　以上三點理由依次參：Cranfield 1.392（〔上〕553）；Moo III 471 n.12; Gaffin, 'Resurrection' 66（參《羅》1.183 之〔2〕）。關於第三點，Fee（*Presence* 809）持不同的意見，他認為保羅的意思是：若聖靈住在我們裏面，而聖靈是「叫耶穌復活的神」之靈，這就告訴我們關乎我們的將來的一件重要的事──我們的身體也要復活，聖靈的內住是身體復活的保證。但「保證」之意似乎已包括在基督復活的事實之內（參本節註釋第三段）。採納「所有格」的釋經者還包括：活泉 127；Loane 43（作者引提後一 14〔διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ὑμῖν〕以茲比較）；Dunn 1.414 n.e.; Witherington, *Jesus* 210.

16　原文作 διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν. 這似乎是合併了兩種結構的結果：（1）διὰ τοῦ αὐτοῦ πνεύματος = 'through the *same* Spirit'; （2）διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος πνεύματος ἐν ὑμῖν

同一位聖靈使你們必死的身體活過來」是比「也要因著同一位聖靈使……活過來」更合適的意思。

與此同時，保羅並沒有用「上帝的靈使耶穌從死裏復活」（11a，現中）這種講法，直接將基督的復活視為聖靈（而不是神）的工作；保羅乃是一貫地以神為使人（不論是基督或信徒）復活者，[17] 但在本節（按「所有格」之說法）則表明，在神使信徒復活的行動中，聖靈扮演著重要的「媒介」的角色。留意本節一口氣提到「使人復活的神」、「被神使之復活的子」，和「復活的聖靈」（即是在復活此事上扮演重要角色的聖靈）；不但如此，本節還提到救恩的、時間性的三方面：過去基督從死裏復活，現在聖靈住在信徒裏面，將來信徒要身體復活。[18]

在轉到下一節之前，還要討論兩個見解。（一）有釋經者認為，由於這裏說神要藉著**現今**住在信徒裏面的聖靈把生命賜給他們，因此，保羅在本節和本章二十三節很可能不是指死人復活，而是指活著的信徒在主再來時身體改變；這足以解釋為何保羅說「**我們的**身體得贖」（23 節），又為何保羅在該節和本節都沒有明說信徒要「從死人中」復活，因為保羅似乎仍然存著主再來時他仍是活著（參十三 11）的盼望。[19] 這個論點不大穩妥，理由如下：（1）八

= 'through the indwelling Spirit in you'. 呂譯也是將原文分為兩個意思：「要藉著他的靈、那住在你們裏面的靈」；只是筆者認為，「要藉著他的靈」應作「要藉著同一個〔聖〕靈」。關於 αὐτός 作為形容詞（如在本節）的用法，參 Moule 93, 122 (iii); BAGD 123 (s.v. 4 a).

17 參：（論基督）四 24，八 11，十 9；林前十五 15；加一 1；弗一 20；西二 12；帖前一 10；（論基督及信徒）林前六 14；林後四 14；（論死人）林後一 9。參上面註 2。如 Fee（*Presence* 553 n. 235）所指出的，若保羅以聖靈為使基督復活者，則「叫……者的靈」（羅八 11a）這講法是不可了解的。亦參《羅》1.183 註 25 及所屬正文。

18 依次見：Stott 226 ('the resurrecting Father, the resurrected Son and the Spirit of resurrection'); Lambrecht 99.

19 Witherington, *Jesus* 210; *Narrative* 331.

章十六至三十九節這很長的篇幅，主要是用複數第一人稱「我們」來論到信徒的情形，第二十三節用「我們的」來形容「身體得贖」是自然不過的事；因而這代名詞的出現不能承載作者的理論所賦予它的重任。（2）至少就本節而論，到保羅說「把生命賜你們那必死的身體」（金譯）這話時，「從死人中」一詞已出現兩次，不用第三次明說。更為重要的，由於保羅在本節和第二十三節都沒有使用「使……復活」這動詞（參上面註 8），因此，他也沒有使用常與此動詞相連的「從死人中」這片語。（3）在哥林多前書十五章，保羅以絕不含糊的字眼表達活著的信徒在主來時身體改變（十五 52）的思想（參 51 節，包括已死的信徒）；[20] 因此我們有理由相信，他若要在本節或第二十三節表達同樣的思想，他會將他的意思表達得更為確切和清晰。

（二）又有釋經者認為，保羅在這幾節（9～11 節）並不嚴格地區別聖靈、復活之基督的影響，以及神自己的行動。「基督所以是在信徒裏面作為『叫人活的靈』（林前十五 45；參：林後三 17～18），正是由於祂作為靈成全『法律的正當要求』（4 節〔現中〕），創造永生的賜予所依賴的義」（即此義是得永生的先決條件）。信徒與復活的主、或是與復活的主作為靈（參：林前十五 45；林後三 17～18）的聯合，就是神所用的方法，藉以在基督徒裏面創造一種新的道德可能（參：羅七 4～6），即是新的義；而基於此（倫理性之）義，信徒就有獲得復活之生命的命運。這就是說，聖靈之所以是在基督徒裏面的賜生命者（參：林前十五 45），正是由於透過聖靈所創造的道德可能，永生的先決條件（就是義）已被造成並得以維持了；神要把復活之生命賜給基督徒，因為聖靈在他們裏面使他們繼續基督之義。[21] 此解釋有兩個弱點：（1）此解釋將

---

20 原文用 ἀλλάσσω 這動詞（參《羅》1.299 註 2）。

21 Cf. Byrne, 'Rom 6:1 — 8:13' 570, 576. 引句出自 576；英文原作 'Christ is "in" the Christian *as* the "life-

基督等同於聖靈，[22] 但所引的經文（林前十五 45；林後三 17～18）並不支持此說。[23] 作者認為保羅在這幾節（羅八 9～11）並不嚴格地區別聖靈、復活之基督的影響，以及神自己的行動；但上文已經指出，保羅不但將聖靈和神分開，也把聖靈和基督分開。[24]（2）此解釋將第十節的「因義（而活）」解為倫理性之義，此義就是得永生的必備條件；[25] 但儘管此義是由聖靈產生，信徒本身的倫理性之義是否足夠的基礎使他們可賴以得永生，是很有疑問的。[26] 事實上，保羅所申述的次序剛好相反：信徒應當行在（倫理性之）義中（參六 13、19），正是由於他們已經獲救脫離罪的奴役，進入了新生命之中（參六 18、22，七 4～6，八 2～4）。[27]

八 12～13　上文曾經指出，這兩節應連於上文而不是開始新的一段。[1] 第五至八節是一連串籠統的對比：「（是）隨從肉體」（5a，參 8a「在肉體裏」〔呂譯〕）與「（是）隨從聖靈」（5b）相對，「以肉體的事為念」和「以聖靈的事為念」（新譯：5a、5b）相對，「肉體的意念」與「〔聖〕靈的意念」（6 節，呂譯）相

---

giving Spirit" . . . precisely because *as* Spirit he fulfills the "righteous requirement of the Law" (v. 4), creates the righteousness upon which the bestowal of eternal life depends.'（斜體為筆者所加。）

22 留意作者這些講法：'The union with . . . the risen Lord *qua* Spirit' (570), 及上註的引句（留意斜體字）。

23 詳見 Fee（*Presence* 311-14, 264-67; cf. idem, 'Romans 8:9-11' 319-23）的討論。Cf. J. F. Maile, *DPL* 278*a* (under §3.1).

24 依次參：八 9a～b 註釋第四段，八 10a 註釋第二段。

25 參八 10b～c 註釋第五段之（二B1）。作者上引文（註 21）的論點是：保羅，像他在羅馬書中與之對話的猶太傳統一樣，假定了義與得永生之間的固有關係；基督徒因信並藉著洗禮和基督有了關聯，就被納入神之義的範疇中；獲得永生之法，就是藉著活出此義，或應說，讓基督在一己裏面活出此義（558；參 562-63）。

26 參八 10b～c 註釋註 25 及所屬正文。

27 Cf. Black, 'Romans 5-8' 433.

1 見八 1～13 註釋引言。

對。頭一個是關乎*存在*的對比，後二個是關乎*行為*的對比。第九至十一節直接對讀者說話，強調他們「不是在肉體裏，乃是在〔聖〕靈裏」（9a，呂譯），因聖靈住在他們裏面（9b～11）；這又是關乎*存在*的對比。對應著第九至十一節，第十二、十三節是向讀者間接的勸勉，強調他們不應隨從肉體而活，乃要順從聖靈而行。[2]

八 12　**「弟兄們，這樣看來，我們並不是欠肉體的債去順從肉體活著。」**

「這樣看來」[1] 表示，保羅現在從上文（1～11 節）所說的，尤其是從信徒有聖靈住在他們裏面（9～11 節）的事實，推理到實際的結論。保羅在此再用「弟兄們」這直接稱呼（參七 1、4），也許是為要強調他勸勉的逼切性。[2] 理論上，「我們」可籠統地指「我們基督徒」，但是在「弟兄們」這直接的呼喚語之後，「我們」最自然的意思就是指保羅和讀者（9～11 節的「你們」），葛嵐斐稱之為「謙卑的複數第一人稱」：保羅不是強調他自己的使徒身分，要羅馬基督徒服從他的教訓，而是站在他們旁邊，表示他自己和他們一起都有責任服膺於福音的權柄，順服福音對他們生命的要求。[3]

在「弟兄們，這樣看來」之後，原文直譯作：「我們是欠債者，不是〔欠〕肉體〔的債〕，去隨從肉體而活。」[4] 這就是說，保羅以正面的申述開始：「我們是欠債者」；一個正直的人若欠了債，必竭盡力量去清還他的債項；[5] 基督徒亦有必須履行的「義務」

2　Engberg-Pedersen, 'Romans 5-8' 481, with reference to Wilckens 2.120.

1　ἄρα οὖν, 參五 18 註釋註 1。

2　Wilckens 2.134. 參較七 4a 註釋註 2 及所屬正文。關於 ἀδελφοί, 可參《羅》1.222 註 1。

3　Cf. Cranfield, 'Changes' 284 ('the first person plural of humility'). 第 13 節則改用複數第二人稱；Fee（*Presence* 515）認為這就證實了 5～8 節所描寫的並不是保羅個人與肉體的鬥爭。

4　ὀφειλέται ἐσμέν, οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν. ὀφειλέτης 在保羅書信另外出現三次（一 14，十五 27；加五 3），新約另外三次（太六 12，十八 24；路十三 4）。

5　Dunn 1.457.

（當代）。[6]保羅首先從**反面**指出這債項不是甚麼：「不是欠肉體的債，[7]去順著肉體活」（呂譯）。[8]「順著肉體活」與「隨從肉體……去行」（4b，新譯）是平行和同義的，意即讓一己的生命被（與神為敵的）今世的價值觀所操縱和引導，結果就是一種完全屬乎人、屬乎地（參較：西三 1～2）的生命取向和生活方式。[9]

原文所用的結構提示，保羅的原意是提出「不是……而是」的對比，[10] 因此我們預期保羅會隨即從**正面**指出基督徒的債項是甚麼：「不是欠肉體的債……，而是欠……。」但保羅卻沒有完成這個對比。有釋經者認為，這並非由於保羅忘記了他的文法所致；雖然保羅有時用「欠債」的字彙來描寫他自己，卻不是在論及行為動機的文理中；他對「純是恩典」的個人體驗，不容許他說出有即使是極少的律法主義氣味的話（如「欠聖靈的債……」）來。[11]龍馬可

---

6 Cf. NIV, TEV / NAS: 'we have an / are under obligation'. ὀφειλέται ἐσμέν = ὀφείλομεν, 就如 ὀφειλέτης ἐστίν 在加五 3 = ὀφείλει（cf. Michel 257）。

7 τῇ σαρκί = dative of advantage (MHT 3.238). 此字之所以為間接受格，參 Wallace 173-74.

8 τοῦ . . . ζῆν 並不（如 Käsemann 225 所認為）表達目的（= final infinitive），較可能是表達結果（= consecutive infinitive, 如思高〔「以致該隨從肉性生活」〕；BDF §400[2]; MHT 3.141; Fitzmyer II 492）；更可能是具解釋作用（= epexegetical infinitive: Porter 198; MHT 1.217; Moo I 527, Moo III 493 n.116; Mounce 180 n.148）。

9 參八 4 註釋註 71 所屬正文。Boyarin（*Paul* 170）將「肉體」解作律法屬肉體的誡命，尤其是要生育的誡命；「欠肉體的債」意即「有生育的義務」（參七 23 註釋註 2）。此解釋毫無根據，因而全無說服力。

10 活泉 127 謂，「否定詞應和前面的動詞相配合，用於『肉體』，而不是用於『活著』」；得出的意思即是，「我們不是欠肉體的債」（ὀφειλέται ἐσμὲν οὐ τῇ σαρκί），而不是「不隨從肉體而活」（οὐ . . . τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν）。可是，若保羅只是意欲表達前一個意思，他必定會用 οὐ ὀφειλέται ἐσμέν 這種字次（Fee, *Presence* 555 n.243）。

11 Grumm, 'Romans' 241*a*（「行為動機」是英文 'evangelical motivation' 的意譯，原意可能是「與福音相符的〔行為〕動機」）。作者的論據不大穩妥：與「欠債者」同字根的動詞「應該」（ὀφείλω）就不止一次與行為動機有關（例如：十五 1、27；林後十二 14；弗五 28）；參《帖後》59。

則認為，保羅用了「曲意法」的修辭伎倆，他所說的是少過他要說的，我們若把句子完成便可得保羅的意思：「不是欠……，而是欠聖靈的債，去順著聖靈而活。」[12] 較自然的解釋是，保羅中斷了第十二節的句子結構，為要插入第十三節上半那句警告的話，但是在那句話之後，他又加上一個自然的補充意思（13b），然後就沒有回頭完成他在第十二節所開始的句子。[13] 按這種理解，保羅在本節所說基督徒的「債項」，就是「欠聖靈的債，去順著聖靈而活」，[14]即是讓聖靈——因而也是讓以聖靈為標誌之新紀元（參七 6）的價值觀——支配和引導他們的生命取向及生活方式（參十二 2）。[15]

鄧雅各認為，「欠債者」原文這不常用的字是保羅小心地選用的，表示信徒「無可避免地屬於肉體的範疇」。[16] 此語不確，因保羅明言他們「不是在肉體〔的範疇〕裏」（呂譯：9 節；參七 5：「在肉體裏」是「我們從前」的情況）。因此，本節的含義較可能是如穆爾所說的：雖然我們已獲救決定性地脫離了肉體的範疇，我們卻不是與肉體完全沒有關係、沒有接觸，完全不能再受肉體的影響；就如在法律上已獲得解放的奴隸可能由於習慣而仍然聽命於其舊主人，我們也可能仍然聽從我們的舊主人（肉體）的指使。[17] 由於我們仍然活在肉身中（參 10、13 節），我們就不斷地需要在「順著肉體而活」（新譯）與「順著聖靈而活」之間作出選擇；正因這個緣故，保羅在這裏（12～13 節）提醒讀者新生命對他們的要求。[18]

---

12 Loane 47.「曲意法」即 meiosis, 亦稱「反敘法」。

13 Cranfield 1.394（〔上〕556）；Christoffersson 97-98. 留意 RSV, NRSV 在本節末所用的破折號（此破折號有別於 NIV 和 NKJV 在本節中間所用的破折號）。

14 Cf. Michel 258.

15 參八 4 註釋註 72 所屬正文。

16 Dunn 1.448. 參上面註 4。See also Dunn, *Paul* 480.

17 Moo III 494.

18 Cf. Cambier, 'Rom. 8.12-17' 220.

八13 「你們若順從肉體活著，必要死；若靠著聖靈治死身體的惡行，必要活著。」

保羅打斷了第十二節的句子，轉而談論兩種不同的生活的結果。原文在開首有「因為」一字，[1]表示本節（尤其是上半）是支持上一節的一個含義：他們既不是欠肉體的債要隨從肉體而活，就不應如此活，「因為你們若順著肉體而活，就必死」（呂譯）。[2]「必」字正確地譯出了原文動詞所表達的「必然這樣」和「必須如此」之意；「你們必定（死）」（新譯），因那是神對這種生活的審判。[3]有釋經者認為「死」十分可能是指肉身的死亡：一個基督徒若順著肉體而活，他就不能保證可以按著神原意中給他的壽命壽終正寢。[4]可是，肉身的死亡是所有人——除了主來時仍然活著的人——的命運，連基督徒的「身體〔也〕因著罪的緣故是死的」（10b，新譯），因此保羅不大可能以肉身的死亡為順著肉體而活的刑罰；「死」在這裏是指永遠的死，即是永遠與神隔離，那是罪的刑罰（參六23）。[5]

在負面的警告之後，保羅自然地補充正面的應許：「〔你們〕

---

1 γάρ = 'For/for' (NIV, TEV, NKJV / NRSV, NAS).

2 Wallace 682 指出，發端子句與歸結子句的關係是因果的關係（在八17則為證據與結論的關係）。參八17a～b註釋註5。

3 Cf. BAGD 501 (s.v. μέλλω, 1 c d); Thayer 397 (s.v. 2 c); Burton §72; Kuss 598; Barrett 152; Michel 259; Cranfield 1.394（Cranfield〔上〕556）。活泉 127-28 謂 μέλλετε ἀποθνήσκειν（二字皆為現在時態）合起來的意思是「你正在死去的過程中」；筆者不同意此說。BDF §338(3) 指出，按古典希臘文的用法，μέλλω 最常與未來時態的不定詞連著使用，但在新約裏這結構只見於使徒行傳，在其他書卷不定詞是用現在時態的（如在本節）。μέλλω 在上文已出現兩次：四24（參《羅》1.644-45），五14（參五14c註釋第二段），在本書另有兩次（八18、38），保羅書信另外九次；詳參《帖前》234。

4 Wallace 393.

5 Cf. Moo I 527, Moo III 494; Dunn 1.448; Byrne 246. Cranfield 1.394（Cranfield〔上〕556-57）將 ἀποθνήσκειν 視為濃縮的講法：「沒有與神同活的盼望而死」。

若靠著聖靈治死身體的惡行，必要活著」（13b），即是至終得享永生。[6]保羅這樣描寫兩種對立的生活方式及其結果，看來是把舊約中生命與死亡之間的選擇（申三十15；耶二十一8）和肉體與聖靈之爭連起來。[7] 這第二個條件句子在結構上並不與第一句（13a）構成工整的平行，原因可能是這樣：保羅說過信徒的義務並不是「去順從肉體活著」（12b）之後，就進一步解釋說，「你們若如此活，就必定死」（13a）；「活」是指現今的生活方式，「死」則指未來的、末世性的死亡。與此工整地平行的講法應是，「你們若順著聖靈而活，就必定活」；這從辭令的角度顯然不像上一句那麼有效（「活」字用於兩個不同的意思上），因此保羅改變了第二個條件子句的結構，一方面保留「就必定活」與「就必定死」的對比（因這是他的重點所在），同時在歸結子句中以「靠著聖靈治死身體的惡行」代替「順著聖靈而活」，使「治死」與前句的「活」構成文字上的對比，同時以「靠著聖靈」一語（原文是一個字）凸出了聖靈的活動。[8] 如此，第二個條件句子的重點就落在「靠著聖靈」和「治死」原文的兩個字上；主動語態的「治死」表達信徒有責任去從事的活動，副詞「靠著聖靈」則指出此活動應如何進行。

「靠著聖靈」原文是所謂的「憑藉間接受格」，[9]表示聖靈是信徒對抗肉體之法；這卻並不暗示，聖靈可被視為基督徒手中由他們操控管理的一樣工具。這種誤解的可能，由下一節「被神的靈引導」這講法排除了。[10]「身體的惡行」直譯可作「身體上的行為」

---

6 Cranfield 1.395（Cranfield〔上〕557；活泉 128）；Fee, *Presence* 558. Stott 229 則認為所指的是 14 節及後所說的、神兒女的生活，即是有聖靈引導並確知神作為父親的愛。

7 So Michel 259.

8 Cf. Fee, *Presence* 558; Kuss 598.

9 πνεύματι, 'by the Spirit' (e.g., NEB, NIV, NKJV, NRSV, NAS) = 'instrumental dative' (Moule 44) or 'dative of means' (Wallace 166).

10 Cf. Cranfield 1.394（〔上〕557）。呂譯就把 πνεύματι 意譯為「順著靈」。

（呂譯）；由於這些行為需要被信徒「置於死地」（金譯），因此「惡行」是正確的意譯。有認為所指的是「屬地的生活之自主行動」，[11] 但是在「舊人的行為」（西三 9）[12] 這近似詞及其文理（5～8、12～14 節）的提示下，所指的較可能是較確切的「惡行」、「罪行」（現中）。[13]費歌頓認為，由於屬肉體的生活是指基督以外之人的生活，「惡行」可能是指第一章（28～30 節）所列舉外邦人的行為，或是第二章（21～23 節）所列舉猶太人的行為，包括七章七節的「貪心」。[14] 可是，本節的「惡行」是信徒可能會作的事，因此不必侷限於上述經文所描寫的那些行徑，而可包括保羅書信的「惡行目錄」中的其他罪行（例如：十三 13）。[15] 一些釋經者認為「身體」在這裏有「肉體」之意；[16] 較好的做法是保持原字通常的意思，而將「身體」在這裏的負面含義視為得自上一句（13a）的「肉體」一詞：「身體的惡行」意即這些惡行是透過身體在肉體的影響下做出來的。[17]

就如歌羅西書三章五節勸勉讀者「要治死你們在地上的肢

11　Käsemann 226: 'the autonomous actions of earthly existence'. Cf. Cranfield 1.395: 'the activities or schemings . . . of human self-centredness and self-assertion'; 在這樣的文理中，最後一字的意思可能不是「堅持己見」（〔上〕557），而是顯示一己的權威（表明自己是獨立自主之人）。

12　除了本節和西三 9，πράξις 在新約另外出現四次（太十六 27；路二十三 51；徒十九 18），其中一次的意思是「功用」（羅十二 4，呂譯）。

13　I.e., πράξεις = 'misdeeds' (NIV), '*evil* or *disgraceful deeds*' (BAGD 698 [s.v. πράξις 4 b]; W. Bieder, *EDNT* 2.133*b*), 'wicked doings' (Thayer 534, s.v. a), 'sinful actions' (TEV). *Pace* C. Maurer, *TDNT* 6.643-44; 作者認為 πράξις 尤其有抽象的「行動」、「行事方式」之意，在此所指的是隨從肉體而活的人內在的惡性。

14　Fee, *Presence* 559.

15　參《羅》1.318 註 1。

16　So E. Schweizer, *TDNT* 7.1065; Schlier 250; Cranfield（同上面註 10）。Cf. Dunn 1.449.

17　Moo I 529, Moo III 495. Dunn 1.457-58 認為保羅顯然以「身體的惡行」為「順從肉體活著」的變體（'a somewhat unguarded variant'）。

體」，本節間接地勸勉讀者要「靠著聖靈治死身體的惡行」；後者就是實行前者的方法。[18]「治死」純是比喻性講法，這動詞與上一句的「（必要）死」構成文字遊戲；[19]「治死」實質上的意思即是「完全不作」、戒絕，這是「治死」行爲的唯一方法。[20] 值得特別留意的是，信徒要治死的是「身體的惡行」，不是「肉體」，[21] 因「肉體」不是指人裏面的「肉性」（思高），而是與聖靈相對的範疇，[22] 信徒不再是在這範疇裏（9a）。[23] 有釋經者將本句解釋如下：「放棄每一件滿足肉體的事，並**強迫肉體聽從聖靈**，是一個人靈性長進的步驟。」[24] 可是，保羅早已明言肉體的意念是「不能夠服從」神的律法的（7b，新譯），而聖靈的引導並不與律法相違（參 4 節），因此，逼使肉體聽從聖靈這種講法與保羅的思想不符。這話也並不暗示一種繼續不斷的拔河活動，一方是聖靈，另一方是肉體，二者都要把信徒拉到自己的一方；保羅的重點反而是在於信徒**可以**「靠著聖靈治死罪行」（現中），[25] 就如他在加拉太書五章十六節所說，「順著聖靈行事……就一定不會去滿足肉體的私慾了」（新譯）。

---

18 Michel 259 n.5. 兩節所用的動詞原文依次為：νεκρώσατε, θανατοῦτε. NAS（不必要地）將後者譯作 'you are putting to death', 強調此行動是正在進行中。

19 Moo III 495 n.121 認為，保羅在此選用 θανατοῦτε，「無疑地」是為要與前一句的結論對應：你們若使你們的罪「死」，你們就不會「死」。但若保羅用的是 νεκρώσατε, 這對應不見得就不再存在。因此，保羅選用 θανατοῦτε 較可能是因它是與前一句的「死」字（ἀποθνήσκειν）同字根（θαν-, θνη-〔參黃錫木 II 432〕）的。

20 Cf. LN 68.48 ('completely cease'); Jewett, *Anthropological* 298; Knox 514-15.

21 *Pace* Stott, *Men* 91（司徒德 111）；作者說，'The only attitude to adopt towards the flesh is to kill it.'

22 參八 4 註釋註 70 及所屬正文。原句在「強迫」之後有「令」字。

23 Fee, *Presence* 558. 因此，嚴格地說，'mortification of the *flesh*'（譯為「苦行」、「禁慾」）並不代表保羅的思想。Stott 228-30 討論了關於 'mortification' 的三個問題：是甚麼，如何行，為何需要。

24 畢波特 78（楷體為筆者所加）。原句在「強迫」之後有「令」字。

25 Cf. Fee, *Presence* 538. Cf. also Mounce 45-46.

鄧雅各和穆爾同樣強調，我們必須嚴肅地面對本節的話：保羅清楚地告訴讀者，若他們隨從肉體而活（解釋見上一節註釋第二段），他們就必定永遠死亡。穆爾接受「加爾文式」的解釋，認為內住的聖靈會制止真正重生了的基督徒過一種隨從肉體的生活；鄧雅各則認為基督徒過著隨從肉體的生活是可能之事，「如果他放棄掙扎，回復完全屬肉體的生存方式」，他就必定死。[26] 保羅的關注卻完全不是要討論「基督徒有否背道的可能，他們的救恩是否可失去」的問題；[27] 本節也並不暗示或假定信徒不斷地與肉體鬥爭，而只是用了典型的保羅方式來強調，正當的生活行為（順著聖靈而活）乃是對神的救恩（10 節之「義」的賜予）唯一正當的回應。[28]

2 聖靈與神的兒女（八 14～17）

14 因為凡被 神的靈引導的，都是 神的兒子。

15 你們所受的，不是奴僕的心，仍舊害怕；所受的，乃是兒子的心，因此我們呼叫：「阿爸！父！」

16 聖靈與我們的心同證我們是 神的兒女；

17 既是兒女，便是後嗣，就是 神的後嗣，和基督同作後嗣。如果我們和他一同受苦，也必和他一同得榮耀。

第十四節開首的「因為」一詞[1]表示，這一段重拾了第十三節下半的思想，提出了該項陳述的基礎，其中的邏輯關係可能是這樣：

---

26 分別見：Moo I 527-28, Moo III 494-95 (cf. Moo II 1140*a*); Dunn, 'Romans 7,14-25' 272（楷體為筆者所加）。Lambrecht 137 也是認為，雖然保羅沒有明說，但基督徒是可以因自己的疏忽和罪惡而失去救恩的。

27 這問題在希伯來書以尖銳的形式出現；可參《來》1.373-79 的討論。

28 Fee, *Presence* 556.

1 γάρ = 'For/because' (NKJV, NRSV, NAS / NIV).

為甚麼信徒若「靠著聖靈治死身體的惡行」就必至終得享永生（13b）呢？因爲那些「靠著聖靈治死身體的惡行」的人是被神的靈引導的（因為「靠著聖靈治死身體的惡行」相等於「順著聖靈而活」）；[2] 凡是被神的靈引導的都是神的兒女（14～16 節）；神的兒女是神的後嗣，是與基督同作後嗣，將要和基督一同得榮耀（17 節）——因而是享有永生的（參 13b「必要活著」）。[3]

葛嵐斐將第十七節視為開始下一段（17～30 節），其理由是該節的思路從兒子的身分轉到後嗣的身分，因而過渡至下一段的主題——基督徒之盼望。[4] 可是，第十七節顯然是和第十六節一氣呵成的：「聖靈親自和我們的靈一同證明我們是上帝的兒女〔16 節〕。既然是兒女，便是後嗣……〔17 節〕」（新譯）；第十七節甚至並無動詞，直至末句的「一同受苦」和「一同得榮耀」。因此，第十七節應連於上文；鄧雅各合理地批評葛氏的分段法沒有考慮到，保羅如何常以一段結束時的思想作為轉到下一階段的橋樑。[5]

八 14 「因爲凡被 神的靈引導的，都是 神的兒子。」

「因為」一詞的解釋見再上一段。「凡……都是」原文所用的結構有兩個可能的意思：一是如上引的中譯法所表達的概括性意思，另一是所謂的「排他性」意思，即是「只有被神的靈引導的人，才是神的兒子」。[1] 前一個看法較為可取，因為下文（15～17

2　保羅以前者代替後者的理由，見八 13 註釋第二段。

3　Cf. Murray 1.295; Kuss 597, 599. Cranfield 1.393, 395（〔上〕555, 557）則認為 γάρ 表示 14 節（只）是解釋 13b：14 節以不同的詞語重複 13b 的實質意思，申明「所應許給信徒的生命不只是不死，而是神兒子的生命」（555）。Engberg-Pedersen（'Romans 5-8' 482）不必要地認為此連接詞只是 'a " γάρ of continuation"'.

4　Cranfield 1.404, 405（〔上〕569、570）。

5　Dunn 1.447. Cf. Moo III 504 n.42.

1　即是原文的 ὅσοι（='as many as', NKJV）可解作 'all who'（NEB, NRSV, NAS）或 'only those people who', CEV; cf. Michel 259 n.6）。Dunn 1.450 認為此字的意思可能是刻意地模稜兩可。留意 ὅσοι

節）並沒有將第十三節的負面意思（13a）進一步發揮，而只是發揮該節的正面意思（13b），這表示本節只是連於第十三節下半，因而「凡」字的意思是概括性的。「神的兒子」在原文的位置表示強調，[2] 這一點證實了前一個看法，因為這一點強有力地提示，本節的要旨是正面的，即前面所指的人（「凡……的」）實在是神的兒子。[3]

關於「被神的靈引導」這話，以下的觀察值得留意：（一）被動語態的原文動詞，其本身的意思不是「讓自己被（神）引導」而是「被（神）引導」，[4] 這就強調了聖靈的活動和信徒的被動。不過，（二）「被引導」的原文不必包含被一種強力驅使之意，這可見於此動詞在二章四節的用法。[5]（三）凱撒曼認為「被聖靈驅使」這詞語源自倡導靈恩者的字彙（參：林前十二2），因此不應把它減弱為「被……引導」。[6] 但此詞不大可能是指教會中的靈恩現象，理由有二：第一，與此詞平行和同義的「被聖靈引導」一語見於加拉

與後來的 οὗτοι 彼此對應。Wallace 329-30 認為 οὗτοι 在這裏是多餘的，只是重拾 ὅσοι 的意思。BDF §304 則認為，由於 ὅσοι = πάντες οἵ, 有時便需要隨後有 οὗτοι 一字。

2 原文的次序——υἱοὶ θεοῦ ἐστιν, 即是將 predicate noun 放在動詞之前——對所謂的 'Colwell's rule' 提供支持，此文法「規則」說：在上述的情形下，即使該名詞沒有冠詞，它仍是指定（definite）的。Cf. Moule 115 (7.2 *b*); Fee, *Presence* 560.

3 Cranfield 1.395（〔上〕557-58）。Cf. Morris 312-13; Moo I 534, Moo III 498 n.7; Fitzmyer II 498.

4 So, correctly, Kuss 599-600; Michel 259 n.7. πνεύματι = 'dative of agent' (MHT 3.240). Wallace 166 則認為 πνεύματι 在新約很可能沒有一次應視為表達 agency 之意。但 πνεύματι 在本節的用法似乎符合 Wallace 163 的定義：'if the dative is used to express agency, the noun in the dative must not only be personal, but must also be the agent who performs the action.' ἄγω 已在二 4 出現過；此字在保羅書信另外出現五次（新約全部 69 次〔根據 BWorks 所提供的數字〕）；詳參《帖前》352（該處說 67 次，參同書 17 註 3）。

5 參《羅》1.346 註 13 及所屬正文。Stott 231 有力地駁斥了原文有強迫的含義之說。

6 Käsemann 226. Cf. Michel 259: 這公式聽起來像是與狂喜的經歷有關（'sounds ecstatic'）。Dunn 1.450 也是認為難以排除「豪情、甚至是狂喜的行為」之含義。

太書五章十八節，該處的文理全是關乎在聖靈裏的生活之道德要求；第二，本節本身的文理亦提示，「被神的靈引導」特別與「靠著聖靈治死身體的惡行」有關。[7]（四）有認為「被神的靈引導」意即「受裏面神聖生命**感覺**的引導」，或是獲得聖靈**直接**的引導，有別於查考聖經或運用思維的官能。[8] 但是文理提示，「被聖靈引導」的一種表顯和證據，就是「治死身體的惡行」；[9] 因此巴刻有理由這樣說：「羅馬書八章 14 節所說『隨從聖靈』，並不是指隨從內在的『聲音』或任何類似的經驗，而是指滅絕已知的罪惡，不隨從肉身而活！」[10]

（五）穆爾認為，「被聖靈引導」原文此詞的意思可能不是指在作抉擇時被聖靈**指引**，而是（如在加五 18 一樣）指由聖靈斷定一己生命的方向。如此，這詞就是一種摘要，將保羅在第四至九節有關聖靈裏的生活的各種描寫總括起來。[11] 這也是個具吸引力的解釋；因為上文曾指出，「靠著聖靈治死身體的惡行」（13b）（甲）很可能是與「順從肉體活著」（13a）相對的「順著聖靈而活」（乙）之變體，[12] 即（甲）很可能是（乙）的變體，而「被神的靈引導」（丙）又與（甲）有如斯密切的關係（見第〔四〕點），可見（丙）和（乙）是幾乎同義的，而（乙）正是穆爾所說的「由聖靈斷定一己生命的方向」之意。

（六）與此同時，鑑於舊約常提到神「引導」祂的子民（以色

---

7 Cf. Byrne, *Sons* 98 n.67; Byrne 252; Moo III 499.

8 依次見：李常受 1.279（楷體為筆者所加；詳見 279-82〔cf. Witness 221, 221-24〕）；及 W. Nicol（as reported in *NTA* §32[1988]-737）。

9 Cf. Hendriksen 1.257; Stott 230; Burke, 'Sonship' 64; Tan, 'Romans' 199-200.

10 巴刻，《認識神》194。Cf. Packer, *Spirit* 118.（前書第二十章全章〔189-99〕是論「你是我們的引導」。）

11 Moo I 534, Moo III 498; Moo II 1140*b*.

12 參八 14～17 註釋引言註 2。

列整體[13]或個人[14]），「被神的靈引導」宜解為保持著「引導」最自然的意思。事實上，尤其因為保羅在第六章已表明了他對義的生活之關注（參 13、16、18、19、20 節），此詞可借用詩人的話來解釋：「耶和華……為自己的名引導我走義路」（詩二十三〔七十士譯本二十二〕3）；基督徒作為神的子民是被神的靈引導去走義路的，此乃他們是神兒女的證據。這就是說，這裏的「引導」並不是我們有時所謂「求神帶領」、「看神如何帶領」的那種「帶領」（參呂譯），而是文理所提示的、被神的靈引導去走在義路上。[15] 走此義路自然假定了生命的方向是由聖靈斷定的（穆爾的解釋），但也涉及具體的行為也是在聖靈的掌管和導引之下，而治死身體的惡行是這種「義路」或「義的生活」中極重要的一環。

（七）雖然（如第〔一〕點所說）「被……引導」這被動語態的動詞強調了神的活動和信徒的被動，被神的靈引導也是比靠著聖靈治死身體的惡行較闊的觀念，但是被動的「被引導」和主動的「治死」是彼此相屬、互相牽涉的，因為「治死」是「被引導」的一部分；信徒的活動（「治死」）乃是聖靈的活動（「引導」）的證據，而聖靈的活動乃是信徒的活動的原因。[16] 因此保羅假定了，

13　有釋經者指出，在新約裏，本節所用的動詞 ἄγω（與同字根的複合動詞 ἐξάγω 和 εἰσάγω）以及同義詞 ὁδηγέω, 都是得自論以色列人出埃及的專門詞語；這些字在 LXX 最顯著的用法是在論出埃及的文理中（see Keesmaat, 'Romans 8.14-30' 38）。參以下的 LXX 例子：（1）用 ἄγω：利二十六 13b；申八 2，三十二 12；書二十四 8；賽六十三 14b；（2）用 ἐξάγω：出六 7，二十九 46；利十九 36，二十二 33，二十五 38，二十六 13a；民十五 41，二十三 22；申五 6；但九 15；（3）用 εἰσάγω：利十八 3，二十 22；民十五 18；（4）用 ὁδηγέω：出十三 17，十五 13；民二十四 8；申一 33；書二十四 3；撒下七 23；代上十七 21；尼九 12、19；詩七十六 21，七十七 14、53、72，七十九 2，一〇五 9，一〇六 7；賽六十三 14a。

14　參以下的 LXX 例子（用 ὁδηγέω）：詩五 9，二十四 5、9，二十六 11，三十 4，七十二 24，八十五 11，一一八 35，一三八 10、24，一四二 10。

15　Fee, *Presence* 563.

16　Murray 1.295. Fee（*Presence* 882）指出，在保羅的倫理中，有一種「在聖靈中行」（八 4；加五

「靠著聖靈治死身體的惡行」的人自然是「被神的靈引導」的。

保羅斷言所有被神的靈引導的人都是「神的兒子」。「神的兒子」這觀念在古猶太典籍中最常用來指三種人：個別的義人、正義的猶太人，以及以色列整體作為神的選民。例如在舊約裏面，以色列人整體是神的「兒子」（單數：何十一1）和「長子」（出四22；參：耶三十一〔七十士譯本三十八〕9）；以色列人被稱為神的「兒子」（複數：申十四1；賽一2，四十三6；耶三22；何一10〔七十士譯本二1，引於羅九26〕）。[17]後面這種複數的用法，可能是保羅視基督徒為神的「兒子」（複數）[18] 的一個來源。但是另一個來源與保羅神學的關係更為密切：基督在獨特的意義上是「神的兒子」（一 4；加二 20；弗四 13），[19] 而所有藉信與基督聯合的人都成為「神的兒子」（加三 26），神的計畫是要他們「與祂兒子相似」（羅八 29，當代）。下一節（八 15）提到信徒以耶穌所用的獨特稱謂「阿爸」來稱呼神（參：加四6），這一點有力地提示，保羅在本節實在有想到信徒作為「神的兒子」與基督作為「神的兒子」二者間的密切關係。[20]

八 15a～b　「你們所受的，不是奴僕的心，仍舊害怕；所受的，乃是兒子的心，」

原文開首有「因為」（現中）一詞，[1] 表示下文是支持上文的；

16、25）是由聖靈引導的（羅八 14；加五 18）；信徒繼續靠著聖靈的幫助而行，聖靈便產生出果子來。參：腓二 12～13（《腓》276-77）。

17 Cf. L. W. Hurtado, *DPL* 901 (§1.2, esp. 901*b*). Keesmaat（'Romans 8.14-30' 38）指出，「神的兒子」（單數）一詞在舊約及兩約之間的文獻裏最常見的用法，是指以色列。

18 如在本節、九 26、加三 26（υἱοὶ θεοῦ）、羅八 19（οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ）；亦參：加四 6；林後六 18。

19 參：「他的兒子」：羅一 3、9，五 10，八 29；林前一 9；加一 16，四 4、6；帖前一 10；「〔他〕自己的兒子」：羅八 32。

20 Cf. Moo III 499.

本節和下一節證實及解釋了第十四節：[2] 被神的靈引導是具有兒子身分的證據，「因為」信徒所領受的是「兒子的心」。「奴僕的心」和「兒子的心」的原文片語，[3] 依次直譯可作「奴役之靈」（呂譯）和「兒子名分之靈」（自譯）；這對詞語有四種解釋。（一）上引的中譯法將兩個「靈」字都譯為「心」，即「性情、氣質」之意，[4] 如在「麻木的靈」（十一8，呂譯）、「溫柔的靈」（林前四21〔新譯〕；加六1〔原文與林前四21同〕）等類似的詞語中。[5] 可是，本節與第二十三節的關係十分密切，而該節的「靈」顯然是指聖靈；與本節平行的加拉太書四章六節明說，「神……差他兒子的靈進入你們心裏」；這兩點都表示本節的第二個「靈」字也是指聖靈。因此，（二）新舊的英文欽定譯本將兩個「靈」字分開來處理：第一個是「性情、氣質」之意，第二個是指聖靈。[6]（三）一些釋經者假定，第一個「靈」字的意思必須與第二個相同，因而將兩個「靈」字都解為指聖靈，首句的意思即是，「你們沒有領受聖靈作為奴役之靈」。[7]

（四）最簡單和自然的解釋是將「奴役之靈」視為「兒子名分之靈」辭令式的襯托物，[8] 意即保羅並不是說客觀地存在著一「奴役

1　γάρ = 'For' (NIV, TEV, NKJV, NRSV, NAS).

2　Cranfield 1.396（〔上〕559）。

3　πνεῦμα δουλείας, πνεῦμα υἱοθεσίας.

4　Cf. NRSV, NAS / RSV: 'a/the spirit of slavery . . . a/the spirit of adoption'.

5　但 τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως（林後四 13）和 πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως（弗一 17）則較可能是指聖靈；依次見 Fee, *Presence* 323-24, 674-76.

6　KJV, NKJV: 'the spirit of bondage . . . the Spirit of adoption'. Cf. Lambrecht 96. 留意首個定冠詞，並參下面註 9 後半部分。

7　Cf. Murray 1.297 ('Ye did not receive the Holy Spirit as a Spirit of bondage'); Loane 55-56; Knox 516; 鮑 1.256。

8　I.e., πνεῦμα δουλείας = 'a rhetorical foil' to πνεῦμα υἱοθεσίας (Byrne, *Sons* 99 n.75; Byrne 252), 'a rhetorical formation based upon "Spirit of adoption"' (Barrett 153), 'a hypothetical antithesis to the "Spirit of

之靈」，是與「兒子名分之靈」相對的；保羅的意思只是，信徒所領受的聖靈並不是一種「奴役之靈」而是「兒子名分之靈」。[9] 類似的現象亦見於（1）哥林多前書二章十二節：「我們所領受的，並不是世上的靈，乃是從神來的靈」意即，我們所領受的聖靈是從神來的，不是來自這世界的；和（2）提摩太後書一章七節：「上帝所賜給我們的，不是膽怯的靈，而是有能力、仁愛、自律的靈」（新譯）意即，「上帝所賜給我們的靈不會使我們膽怯；他的靈使我們充滿力量、愛心，和自制」（現中）。在這三節經文的「不是……乃是」這對比裏面，「不是」仍是形容「乃是」所形容的，而要點是在「乃是」；我們大可以跳越「不是」直接到「乃是」而得保羅那句話的要旨。[10] 按這種理解，本節首句可正確地意譯如下：「你們所領受的聖神〔即聖靈〕，並非使你們作奴隸，以致仍舊恐懼」（思高）。[11]

「作奴隸」的原文名詞在新約另外只出現四次，分別指「敗壞的奴役」（八 21，新譯）、肉身的奴役（加四 24）、遵行律法的奴役（同上，五 1），以及對死亡之懼怕所構成的奴役（來二 15）。「以致仍舊恐懼」較貼近原文的譯法是「以致重陷於懼怕」（呂譯）；「重」字是連於介詞片語「以致……陷於懼怕」而不是連於動詞「領受」（「再次領受」暗示從前已領受過）。[12]「懼怕」在此所指的不是正面意義的「怕神」（三 18）、「敬畏神」（林後七

---

adoption'" (Moo III 500; cf. Moo I 536).

9 Cranfield（同上面註 2）。按這種理解，NIV 的譯法至為正確：'you did not receive a spirit that makes you a slave again to fear, but you received the Spirit of sonship.' 此譯法與註 6 那個譯法的分別，在於該處的 'the spirit of bondage' 被視為確實存在之物，這裏的 'a spirit' 只是辭令式的襯托物，事實上並不存在。

10 Cf. Fee, *Presence* 102-3, 788.

11 Cf. LN 37.26; NEB, TEV; 當代、現中、金譯。

12 Cranfield（同上面註 2）；Byrne（同上面註 8）。

1）、「敬畏基督」（弗五 21）、對審判之主基督的畏懼（林後五 11）、對神（腓二 12）或基督（弗六 5）或保羅的特使提多（林後七 15）的「恐懼（戰兢）」；[13]「重陷於懼怕」是指再次陷入那標誌著歸信基督前之光景的奴隸般的、滿了焦慮的懼怕。[14]

好些釋經者認為，這裏的「作奴隸，以致仍舊恐懼」是指天然人（即是人在其天然的狀況中）靠己力賺取救恩的一切努力背後的焦慮，[15]或是在律法的奴役之下（參：加四 24，五 1）懼怕沒有遵行律法而產生的結果，即是受到律法的咒詛（參：加三 10）。[16] 可是，與本節的抽象名詞「奴役」同字根的人物名詞「奴僕」曾在第六章多次用來指「作罪的奴僕」（16b、17、20 節）和作「不潔〔與〕不法」的奴僕（19 節），而作罪的奴僕之結果就是死（16b）；在這種文理清楚的提示下，本節的「奴役」和「恐懼」最宜解為被罪奴役以及懼怕其結果，即定罪與死亡。[17] 此解釋涵蓋了

---

13 此三節在原文皆用 μετὰ φόβου καὶ τρέμου 此介詞片語：參《腓》270-71。除了本節及上述七節，φόβος 在保羅書信另外出現七次（新約全部 47 次）：羅十三 3（二次）、7；林前二 3；林後七 5、11；提前五 20。

14 Cf. Murray 1.297.

15 R. Bultmann, *TDNT* 6.221.

16 Cf. Dunn 1.460, 452; Black 113; Boers 88. 類似的解釋見：Wilckens 2.136-37; H. Balz, *TDNT* 9.214; K. H. Rengstorf, *TDNT* 2.275; Loane 56. 鄧雅各甚至更進一步，具體明確地解為「未得自由之法利賽人的恐懼」（Dunn 1.461），那是「一種隱藏的懼怕」，唯恐在該派用來衡量人是否忠於該派的特色的那些事上，在任何方面達不到標準（452）。Räisänen（*Law* 234）根據 15c 用「我們（呼叫）」這複數第一人稱，認為保羅很可能也把自己包括在那些獲救脫離恐懼的人之中；這就是說，保羅歸主前可能是個「恐懼的法利賽人」（a 'Pharisee of fear'），即猶太文獻所批評的出於懼怕刑罰而遵守律法的法利賽人。不過作者承認，這只是個無法證實的臆測。

17 Cf. Byrne, *Sons* 99; Harrison 92（海爾遜 200）。Cf. also Luther 105-6; Moo I 536, Moo III 500-1; Morris 314. Keesmaat（'Romans 8.14-30' 42-43）根據 δουλεία 一字在 LXX 中幾乎半數是在出埃及的文理中出現，認為保羅在八 14～15 是訴諸舊約有關神之性情的一項認信，即神是一位信實和引導其子民脫離奴役的神。筆者認為，這個意思至多也只是保羅此刻的思想之暗潮。

所有未信主之人的情形：猶太人是在罪的奴役下，律法挑動罪惡（羅七 5），罪利用律法導致死亡（七 7～12）；外邦人也是在罪的奴役下，他們沒有神（弗二 12）也沒有盼望（同上；帖前四 13）；兩種人都因而活在恐懼（對死亡及審判的懼怕）之中。[18] 希伯來書的作者將這種恐懼描寫為「奴役」（二 15，現中），[19] 與本節所指的被罪奴役互相呼應；兩種奴役是緊密相連的，因為「作罪的奴僕〔之〕結果就是死」（羅六 16，現中）。

這種虛擬的「重陷於懼怕」並不是信徒領受聖靈的效果，因為——現在保羅轉到積極的一面——他們所領受的是「兒子名分之靈」。「領受聖靈」幾乎已成為基督教的專門用語；[20]「領受」原文的過去不定時時態提示，讀者領受聖靈是發生於他們的基督徒生命開始之時，好些釋經者將這時刻認定為信徒接受水禮之時。[21] 不過，上文曾經指出，就保羅書信清楚的證據而論，領受聖靈並不是連於水禮，而是連於信心（詳參五 5 註釋第五段）；因此，本節的領受聖靈，就像五章五節的聖靈被賜給信徒，較宜解為發生於信徒歸信基督之時（參：徒十九 2「信的時候」），而不是特指他們接受水禮之時。

本節稱聖靈為「兒子名分之靈」。「兒子的名分」（簡明）原

---

18 參較 Fee, *Presence* 565-66.

19 參《來》1.173-74。

20 Cf. Dunn 1.451. 見：林前二 12；林後十一 4；加三 2、14；約七 39，二十 22；徒二 38，八 15、17、19，十 47，十九 2。鄧氏則省去林前二 12，但加上徒一 8，二 33。MacDonald（'Spirit'）指出，一個有力的人可以把自己的意願強加諸（較弱的）別人身上，但恩典是不能如此被強加的，只能被接受（80）；因此，神並不入侵一個人的「私家重地」，只是受到歡迎時才進入；而聖靈（被領受）進入人的裏面，就是耶穌復活後的、新約之信心的標誌（91）。

21 E.g., Kuss 601; Michel 261（「也許」）；Käsemann 227; Cranfield（同上面註 2：「可能」）；J. M. Scott, *DPL* 17*b*; Standaert, 'Crying "Abba"' 155-56. Dunn 1.451 則反對此說。

文名詞[22]的另一譯法是「收養成為兒子」（簡明）。[23]猶太人並沒有收養人作兒子的制度：這詞完全沒有在七十士譯本中出現，舊約及拉比文獻亦鮮有提及這個收養習慣；[24] 另一方面，收養的習慣在希臘及羅馬世界卻十分普遍。[25] 因此，保羅大抵是從外邦世界取用了這詞，他心中想及的也是外邦世界的收養習慣；與此同時，這詞在保羅心中可能還有其他的關聯[26]——尤其重要的是舊約（例如：出四22～23；何十一 1）作為保羅使用此詞的神學背景。[27] 總括而言，收

---

22 υἱοθεσία, 在新約另外只出現四次，都是在保羅書信中：八 23，九 4；加四 5；弗一 5。

23 I.e.,υἱοθεσία= 'sonship' (RSV, NIV) or 'adoption' (NKJV, NRSV).

24 Cf. E. Schweizer, *TDNT* 8.399 with n.12; C. F. D. Moule, *IDB* 1.48*a*.

25 但是 Castelli（'Romans' 291）指出，並無證據顯示古代的「收養」習慣包括女的。Barclay 106 描寫了羅馬的收養習慣的兩個步驟和四個結果。Lyall（'Metaphors' 90-91）指出，在希臘的法律之下，收養的目的是為了繼承（'succession'），並不把養子放在養父的權力下；但按照羅馬法律，收養不但有傳宗接代的目的，而且將養子置於養父絕對的權力之下，直至死時。參較下面註 27 末部分。

26 Cf. Cranfield 1.398（〔上〕561）。J. M. Scott（*DPL* 16 [§2.2.1]）指出，希羅神話中的神明「收養」並不是保羅用此詞的背景。

27 J. M. Scott（*DPL* 16 [§2.2.2]）質疑 Lyall（上面註 25）及其他人將保羅的用詞視為一種法律的暗喻此做法。Byrne（*Sons* 81）認為，保羅根本用不著從他四周的社會環境尋找一個合適的隱喻，來描寫基督徒與神的新關係和身分；因為保羅的舊約背景就為他提供了這個暗喻（以色列是神的兒子；參九 4～5）；這樣，保羅的貢獻不是在於鑄造一個新的隱喻，而是把關於以色列之權利的傳統講法伸展到由猶太人與外邦人合成的基督徒群體（cf. Byrne 250）。J. M. Scott（*DPL* 16-18, esp. §2.3）更明確地以基於撒下七 14（神所應許的、大衛的後裔要作神的兒子）的、猶太人對彌賽亞之期待的傳統為 υἱοθεσία 在保羅書信中四次（羅八 15、23；加四 5；弗一 5）的背景（這就是 Scott 下引書的中心命題；cf. Byrne, Review 288）。Thielman（'Romans 5-8' 183 n.41）對 Scott 的看法（見於其書 *Adoption as Sons of God*〔見 Byrne, Review 之下；288-90 簡介了該書的內容〕96-117, 221-66）表示贊同。但是 Byrne（Review 291）指出：羅九 25～26 回應了 7～8 節對誰是神的兒女此問題的重新定義（參較 4 節），而控制此二節（25～26 節）之舊約背景是何一 10（LXX 二 1），不是撒下七 14；Scott 幾乎將羅九 25～26 置之不理。Byrne（同上 294）認為 Scott 將他的中心命題強加諸可用的證據之上，因而欠說服力。Porter（'Pauline Studies: One' 21）也表示，他沒有被 Scott 的論點說服而相信保羅有關「收養」的用詞是源自猶太教。Allen（'Romans

養的制度是屬於希羅世界的，但保羅將原文此詞作神學性用法卻是根植於舊約及猶太教。[28]

在上述兩種主要譯法中，「收養為兒子」將重點放在收養的舉動，「兒子的名分」則把重點放在收養的結果，即是兒子的地位。[29] 兩種譯法孰是孰非，是個受爭議的課題。（一）穆爾認為保羅的焦點是在收養的舉動，理由有二：這似乎是此詞在八章二十三節的重點；這也是此詞在新約以外幾乎不變的意思。[30] 斯各特也是贊成「收養」這譯法；他認為在保羅的用法裏，如在當代的、聖經以外的文獻中，原文那個名詞總是或指被收養為子的過程，或指被收養為子的狀況。[31]（二）另一方面，班納在其 1979 年的專書中指出：此詞在九章四節是指以色列蒙召作神兒子的權利，而基督徒得此權利，不是藉著「收養」的過程，而是藉著在基督裏被加進神的子民；從這個角度看，此詞最宜譯為「兒子的名分」或「被立為子」（呂譯）。他認為「兒子的名分」這譯法適合此詞在新約出現的全部五次，不必加以修飾。[32] 在他對斯各特專書的評論文章（同為 1992 年）中，他認為到頭來語詞的考慮可能要求較嚴格的「收養為兒子」之意，但事實仍然是，單從「收養」的角度去了解此詞是有

---

i-viii' 30）贊同 W. H. Rossell 的見解，即收養的觀念似乎是來自舊約本身；Fitzmyer II 500 則不同意 Rossell 的看法，他指出在正常情況下一個人不能被納入一個猶太的家庭去為養父傳宗接代。參較上面註 25 末部分。

28 Cf. Moo III 501. Burke（'Sonship' 63-64 n.19）正確地認為羅馬的法律和舊約的宗教合起來才足以構成 υἱοθεσία 這詞的整個背景。See also Dunn, *Paul* 436.

29 養子具有與親生兒子同樣的法律地位，在此意義上，'"adoption" is fully equivalent to "sonship"'（Dunn, *Galatians* 217）。

30 Moo I 537, Moo III 501 n.26. F. Hahn（*EDNT* 3.387b）謂 υἱοθεσία 是「收養」的術語。

31 Cf. J. M. Scott, *DPL* 15*b*-16*a* ('either the process or the state of being adopted as son[s]', 15*b*); 留意 'the state of . . .' 已近乎「地位」之意。C. F. D. Moule（*IDB* 1.49*a*）也是贊成解為嚴格的「使成為」或「收養為」兒子之意。Käsemann 227 則聲稱 υἱοθεσία 已不復有其原來的「收養」之意。

32 Cf. Byrne, *Sons* 215.

問題的：一來因為這做法引起現已收養（八 15）和未來還要收養（23 節）的衝突，二來因為這樣做是沒有公平對待文理所提示的「永久地位」之意——與從前為奴的身分（加三 23～25）相對的是「兒子的名分」（四5），「兒子的名分」（羅八23）與兒女的「自由」（21 節）平行。[33]

在班納更新近（1996 年）的羅馬書註釋中，作者進一步提議將此詞譯為「藉著（被）收養而得的兒子名分」。[34] 這建議和史衛責的結論相同：史氏認為我們不能確定討論中的名詞是否總是指收養之舉動而不同時指此舉的結果，因為表達後者的字較後才出現，因此他認為這名詞所指的是「基於收養之舉的、兒子的名分」。[35] 筆者同意這種理解最為可取，因為討論中的片語在本節是和「奴役之靈」平行，這就提示討論中的名詞的重點是在地位而非（收養的）行動；[36] 班納（或史衛責）的譯法亦同時與此詞在新約以外之文獻的慣常意思保持關係；而舊約則提供了這種「藉著（被）收養而得的兒子名分」的宗教及神學（而非語詞上的）背景。（為免累贅，以下採「兒子（的）名分」這種縮減的講法。）

保羅稱聖靈為「兒子名分之靈」是甚麼意思呢？[37]（一）巴列特

33　Cf. Byrne, Review 293. 作者又指出，Scott 本人（上引書 259-65）常不知不覺地從 'adoption' 轉到 'sonship'（偶爾 'adoptive sonship'）這講法。最後一個詞語亦見於 J. M. Scott, *DPL* 17*b*; Fitzmyer III 129. 亦參上面註 31 首部分。

34　'adoptive sonship' (Byrne 252). 參 Burke（'Sonship'）的文章題目及 63（'adoptive-sonship'）。

35　E. Schweizer, *TDNT* 8.399 ('sonship resting on the act'). 較後才出現的那詞是 υἱότης. Cranfield 1.398 n.1（〔上〕561 註 495）採「收養」的譯法，但承認「此處的 υἱοθεσία 也帶有……兒子地位之意」，這地位是「收養的結果」。

36　Byrne, *Sons* 99-100, 215.

37　Mounce 182 說：他們所領受的靈（'spirit'）就是他們已成為神的養子之意識（'consciousness'）；黃 165 謂「靈就是生命，是天父永遠的生命。這天父的生命在我們心中，我們就成為天父的兒子」；李保羅 228 解為「兒子（使人成為兒子）的心靈」（楷體皆為筆者所加）。這些解釋都忽視了一件事實：16 節的開首即提到「聖靈自己」（呂譯），這提示本節的「靈」也是指聖靈（cf.

解為「那預期〔我們〕被收養為兒子的聖靈」，理由是第二十三節清楚表明我們的被收養是未來的事。[38] 葛嵐斐對此解釋提出了有力的反對理由：此解釋使第十四、十六節現在時態的「是」字變得毫無意義，並且暗示當我們使用「阿爸」這個稱呼時，我們只是在演習。[39]（二）班納在其專書中解為聖靈「保證」我們要得兒子名分（參 23 節；林後一 11，五 5；弗一 14）。[40] 穆爾正確地指出此思想與文理不符：文理強調我們如今已享有神兒女的地位；特別留意本節末句現在時態的「呼叫」一詞。[41] 上述兩個解釋共同的弱點，就是根據第二十三節（或應說對此節的某種解釋）而忽視了更接近的文理（15c～17 節）所強調的、信徒現已享有兒子地位之思想。（三）聖靈「與兒子的地位相對應」，或聖靈「與兒子的名分連在一起」。[42] 在這種解釋中，聖靈與兒子地位的關係不是十分清晰。

最普遍的解釋是：（四）聖靈是「使人成為嗣子的靈」（新譯）；[43] 祂使人與基督聯合，因而使他們有分於祂兒子的名分。[44] 類

Byrne, *Sons* 99）。

38 Barrett 153 ('the Spirit which anticipates our adoption as sons'). 在其論保羅思想的 *Paul* 一書中，作者則除了此解釋外（132: 'the Spirit that anticipates our adoption'）還加上另兩點：聖靈可被描寫為「收養為兒子（或：兒子名分）之靈」，因祂一方面作成這個新關係（即下面第〔四〕解釋），同時使我們知道這新關係。參下面註 51 所屬正文，參較註 46。

39 Cranfield 1.397（〔上〕560）。參下面註 41 所屬正文。

40 Byrne, *Sons* 100（'a Spirit that . . . "pledges" υἱοθεσία'）。留意作者在其羅馬書註釋中沒有重複這個解釋（見下面註 49 所屬正文）。

41 Moo I 537, Moo III 501 with n.30. 參上面註 39 所屬正文。

42 依次見：Michel 260 (υἱοθεσία = 'genitive of quality'); 及 Byrne, *Sons* 100 ('a Spirit that "goes with" . . . υἱοθεσία'); Byrne 250, 252. 但參下面註 49 及所屬正文。

43 參：思高、當代、現中、金譯；NEB ('a Spirit that makes us sons'); TEV ('The Spirit makes you God's children').

44 Cranfield（同上面註 39）。Cf. Kim, *Origin* 317; Meeks, *Urban* 88（聖靈將人納入神那獨一的兒子裏，如此就把兒子的名分「傳達」〔'conveys'〕給他）；Knox, *Life* 93（「聖靈……將兒子的名分

似的講法是，滿有活力和能力的聖靈本身「構成」藉收養而得的兒子名分。[45] 費歌頓強調「收養為兒子之靈」只可能有這個意思：「負責他們被收養為神的兒女之聖靈」；祂是信徒被收納為兒子的「經手人」。[46] 可是，「收養為子」這圖像自然地提示收養者是神，不是聖靈；[47] 以弗所書一章五節提示，在信徒「藉著耶穌基督得兒子的名分」（參：加四 4～5）此事上，經手人不是聖靈而是神（參：弗一 3～4）；更為重要的，加拉太書四章六節表明，信徒得兒子的名分是先於聖靈被差進他們心裏，而聖靈被差乃是他們獲得兒子名分的結果，可見不是聖靈使他們成為神的兒女。[48]（五）聖靈表明、證明信徒有兒子的名分。[49] 這思想本身並無不妥，但文理提示的意思是：（六）聖靈幫助信徒稱神為父（15c），見證他們是神的兒女（16 節），[50] 就如聖靈使他們確知神的愛（五 5），並且幫助他們稱基督為主（林前十二 3）。（七）穆爾根據第十一節（聖靈是父神賜生命的「中介者」），認為應合併第四和第六個解釋：聖靈把兒女的地位授予我們，並確定或證實我們有此地位；祂使我們成

授予我們」）：Hodge 266; Kuss 601; Bruce, *Paraphrase* 207; Dunn, *Liberty* 67; Harrison 92（海爾遜 200）；Stott, *Men* 93（司徒德 114）。

45 Fitzmyer I 853*b* (§84: 'The Spirit constitutes adoptive sonship'), 854*a* (§85), 854*b* (§88); Fitzmyer II 498.

46 依次見：Fee, *Presence* 873, 856, 566 ('agent'). 但在最後一處，作者又隨即進一步解釋如下：加拉太書顯示，我們的被收養為兒子，是由基督替我們取得的；這被收養為兒子在這裏是藉著聖靈的工作而在信徒的生命中成為有效的。這等於說，**聖靈使我們成為神的兒女**，並且**使這新關係在我們生命中成為有效**（參較上面註 38，及下面註 51 所屬正文）。

47 Cf. Murray 1.296 n.18: 'It is the Father, who, by way of eminence, is the agent in adoption.'

48 因此，「基督徒擁有聖靈〔就是〕他們被收納為神的兒女之基礎」（L. J. Kreitzer, *DPL* 263*b*; cf. Fitzmyer II 498）、「你們領受聖靈的結果就是你們被收養為兒子」（Fee, *Presence* 565）這類講法與加四 6 的邏輯背道而馳。

49 Byrne 250 ('attests'), 252 ('indicates').

50 Cf. Davidson-Martin 1031*a*; Murray 1.296; T. Paige, *DPL* 408*a*.

為神的兒女，又使我們知道我們是神的兒女。[51] 但是第十一節明言神要「藉著……聖靈」使信徒復活，本節卻沒有使用此詞；因此筆者認為，還是第六解釋較可取

八 15c 「因此我們呼叫：『阿爸！父！』」

「因此」（思高同）原文片語在第三節確是「因為」之意，但在這裏較可能的意思不是「因此」，也不是「在他裏面」，[1] 而是「藉著聖靈」（現中），即是藉著祂的幫助。[2] 如此，本節和哥林多前書十二章三節形成重要的平行，彼此呼應：我們認耶穌為主，是藉著聖靈；我們也是藉著聖靈，呼叫「阿爸！父！」

本句與上下文的關係有另一種解釋：本句可視為連於下文（16節）──即是在本句之前用句號，本句之後用逗號──得出的意思即是，「當我們呼叫『阿爸！父！』之時，就是聖靈與我們同證我們是神的兒女」。[3] 葛嵐斐提出了兩點有力的理由反對此說並支持通常的理解：（一）這麼一來，「因為你們所受的……」全句無論就體裁或意思而論都不完整：「以致重陷於懼怕」缺少了與之平衡[4]的話，「兒子身分之靈」這個新而不易明白的觀念需要在同一句子內有某程度的解釋。（二）將本句連於上文不但避去這些困難，並且保持了一項極重要的神學真理，即聖靈幫助我們稱神為父。[5] 加拉太

---

51 Moo I 537, 538, 539, Moo III 501-2; cf. Moo III 499 ('conferring sonship'), 498 ('makes us deeply aware . . .'). 參上面註 38，參較註 46。

1 Cf. Kuss 602: 在聖靈的範疇內，被聖靈的氛圍所籠罩著。

2 I.e., ἐν ᾧ = 'by whom' (NKJV), 'enabled by whom' (Cranfield 1.399), 'by the Spirit's power' (TEV). Cf. A. Oepke, *TDNT* 2.541. 呂譯作「憑著這樣的靈」，但原文並無「這樣的」之意。

3 So RSV, NRSV; Denney 648*a*; Hunter 81; Stott 232-33; Beker, 'Romans 8:17-30' 30. Cf. Dunn, *Paul* 437.

4 Cranfield（上）562 譯為「與 πάλιν εἰς φόβον 相平行的」，但作者的用詞是 'to balance [not 'to parallel'] πάλιν εἰς φόβον.

5 Cranfield 1.398-99（〔上〕562）。作者提出的另一點是：（三）將本句連於下文所得出的意思（如上述），似乎暗示聖靈的見證（或至少是唯一提及的、聖靈的見證）有賴於我們主動的呼叫

書四章六節證實通常的理解（即上一段的解釋）是對的：從該節可見，我們呼叫「阿爸！父！」（本句），是神差祂兒子的靈進入我們心裏的結果，因為聖靈在我們（信徒）心裏呼叫「阿爸！父！」（加四 6），明顯地暗示聖靈教導並幫助我們自己呼叫「阿爸！父！」；因此「我們呼叫：『阿爸！父！』」（本句）這話應連於上文（「藉著聖靈」一詞）。

「我們呼叫」再次（參 12 節）從本節前兩句的「你們領受」轉為複數第一人稱，這大抵是由於保羅意欲表明他個人有分於所描寫的經歷。[6]「呼叫」所指的是甚麼呢？答案有多種：（一）初受水禮者喊出亞蘭語的「阿爸」一詞，這呼喊向會眾證明受洗者是個基督徒，也同時證實他的兒子名分；[7]（二）信徒在聚會中念主禱文（「我們在天上的父」）；[8]（三）這是信徒在聚會時狂喜或出神的呼叫，幾乎類似說方言，或就是在說方言；[9]（四）信徒在聖靈的感動下（是或不是在禱告中）作宣告性的呼喊（參九 27），宣告神是

「阿爸！父！」；但是按通常的理解，下一節有關聖靈的見證就不受限制，而我們的呼叫則被描寫為我們領受了聖靈之結果，這無疑是更符合保羅在其他地方所表達的思想。不過，按筆者對八 16 的理解，該節所說聖靈的見證，和本節的藉著聖靈呼叫「阿爸！父！」確有密切的關係（見該節註釋第三、四兩段）。NEB 正確地將本句連於上文；但此譯本同時在 16 節開首加上 'In that cry' 一語，表示譯者認為保羅在此所說聖靈的見證，是指我們藉著聖靈的幫助呼叫「阿爸！父！」。

6　Cranfield, 'Changes' 284. 作者稱之為「認信（'confessional'）之複數第一人稱」。

7　Wilckens 2.139; Meeks, *Urban* 152; cf. Standaert, 'Crying "Abba"' 155-56.

8　Trocmé, 'Romans 7 and 8' 75.

9　依次見：（1）H.-W. Kuhn, *EDNT* 1.1*b*; Moo I 538, Moo III 502 n.34;（2）Stendahl, 'Paul at Prayer' 245;（3）Thomas, 'Romans 8' 160. Stendahl 認為，保羅本身的禱告並不呈現這種現象。但「我們」最自然的意思是包括保羅在內（參上面註 6 所屬正文），因此，與其說本句的描述和保羅本身的經歷並不吻合，倒不如說討論中的解釋（參下面註 34 Smith 的解釋）值得置疑。Obeng（'Abba' 365*a*）指出，保羅在林前十四論及說方言時並無使用κράζω一字，而且保羅在這裏是指所有基督徒共有的一種經歷，因此「呼叫『阿爸！父！』」不應視為說方言的禱告。

他們的父；[10]（五）這是信徒在與所謂「宗教復興」有關的情況下，在明顯的屬靈壓力下所發出的呼喊；[11]（六）「呼叫」表達了在聖靈感動下之禱告的肯定和喜樂，[12] 這有別於猶太禱告傳統所教導的低聲禱告，[13] 亦與本節上文剛提及的「懼怕」成為對比。[14]（七）鑑於原文動詞在七十士譯本常用來指逼切的祈禱（此用法單在詩篇裏已有接近四十次），[15] 故在這裏最宜視為指對神逼切和誠摯的呼求。[16] 信徒呼叫「阿爸！父！」，除了本節和與本節平行的加拉太書四章六節，這雙重稱呼另外只出現一次，是出自在客西馬尼園禱告的耶穌口中（可十四 36）；[17] 這一點支持「呼叫」是指禱告的解釋，儘管此動詞本身可泛指任何在聖靈感動下而說的話（參：羅九 27）。

在「阿爸！父！」這稱呼裏面，「阿爸」是亞蘭字的音譯，「父」是希臘字。關於這個禱告公式，以下的觀察值得留意：（一）「阿爸」可能原先是幼童對父親的稱呼，但是到了耶穌的時

---

10 Michel 260; Wilckens 2.137; Fitzmyer I 853*b* (§84), 854*a* (§85); Fitzmyer II 501（Fitzmyer III 130 則認為是在禱告中呼喊）；Obeng（同上註）。後者（365*b*）認為保羅想及的是向世人作的宣告：一個人不但必須領受聖靈才能成為神的兒子，基督徒還必須與聖靈合作，向世人宣告他的兒子名分。但這思想似乎與 19 節背道而馳：「受造的萬物都熱切渴望上帝的眾子顯現出來」（新譯），這暗示在此之前，他們的兒子名分是向世人隱藏的。

11 Dodd 145.

12 H. Schönweiss / C. Brown, *DNTT* 2.873 ('freedom, joy and confidence in prayer'); Calvin 170（加爾文 151 上）。

13 Schlatter 265.

14 Byrne 252; cf. G. Schrenk, *TDNT* 5.1006.

15 Cranfield 1.399（Cranfield〔上〕563）說「四十次以上」；但 κράζω 在 LXX 詩篇出現一共只有四十次（數據得自 BWorks），其中有一兩次並不是這種用法（三十一〔三十二〕3，六十四 14〔六十五 13〕：所譯自的原文依次為「唉哼」及「歡呼」之意）。

16 Cranfield 1.399（〔上〕563-64）。Cf. W. Grundmann, *TDNT* 3.903; Morris 315.

17 三次原文皆為 Αββα ὁ πατήρ. Αββα 這種一致的譯法將背後的亞蘭文視為 'an emphatic state form', 直譯為 '*the* father'（= ὁ πατήρ），用作呼格（就像 ὁ πατήρ 一樣，參：太十一 26 ‖ 路十 21〔希臘文這種用法可參 BDF §147(3)〕）。Cf. Barr, 'Daddy' 40, 41; Bruce 157; Richardson, *God* 272.

代，這詞也是成年子女對父親的稱呼（參：路十五 21），並且接收了「我的父親」之意，甚至偶爾取代「他的父親」和「我們的父親」。[18] 認為「阿爸」的意思有如今天英語的「爹爹（爹哋）」，[19] 這個見解不能成立。[20]（二）「阿爸」這稱呼自然是屬於家庭圈子的用語，含有親切的意味；[21] 用在耶穌和信徒的禱告上，這表示耶穌和天父之間，以及天父和信徒之間，直接和親切的關係。

（三）耶米雅認為，「阿爸」是耶穌獨特的禱告用詞，因為在舊約或巴勒斯坦猶太教的文獻裏都找不到在禱告中稱神為「阿爸」的例子，[22] 而這獨特的用詞就顯示了耶穌對自己身分的獨特了解，即是認識到自己是父神的兒子。[23] 莫希尼凸顯出耶米雅之否認聲明的真正性質：耶米雅區別（甲）有人宣稱神是他自己或其他個人的父，和（乙）個人直稱神為父；他的否認聲明不是「除了耶穌以外，沒有人曾宣稱神是他的父」，而是「除了耶穌以外，沒有人直稱神為『父』」。[24] 他並不否認巴勒斯坦猶太教的文獻有（甲）的

---

18 Cf. Jeremias, *Message* 21; 'Abba' 58, 60; 'Address' 66; Guthrie, *Theology* 84; D. Guthrie and R. P. Martin, *DPL* 358*a*. Jeremias（'Abba' 62）指出，雖然耶穌對神的禱告就像孩子對父親說話般，祂卻不是用了幼童所用的那種喋喋不休的方式。

19 Edwards 208: 'meaning "Daddy," or "Papa"'. 參當代：「爸爸」。

20 Charlesworth（'*Abba*' 9）的結論是：我們找不到理由認為，在主後 70 年之前的猶太教或在耶穌的教訓中，*abba* 的意思是「爹哋」。Cf. Barr, 'Daddy' 36-38, 46; 作者認為「阿爸」其實是個成年人的用詞。Cf. also Stendahl, 'Paul at Prayer' 245 n.13. Smail（*Father* 41）指出：*abba* 和 'daddy' 同是家庭圈子的親切用語，但在前者所屬的家庭圈子中，順從和尊敬是兒子與父親之關係的中心，在後者所屬的家庭圈子裏，尊敬與順從則已消失殆盡。

21 Bruce 150; Dunn 1.461, 453-54; Ziesler 214; Fee, *Presence* 411.

22 Jeremias, *Message* 16, 17, 19; 'Abba' 29, 57; 'Address' 63-64, 65-66. Cf. Bauckham, 'Sonship' 246; Witherington, *Christology* 220; D. Guthrie and R. P. Martin（同上面註 18）。

23 Jeremias, 'Address' 67; 'Abba' 62; *Message* 21. 關於耶米雅論 *abba* 的整體見解，VanGemeren 提供了撮要和評論（'*Abba*' 385-88, 388-90）。

24 Mawhinney, 'God' 182-83; cf. Jeremias, 'Address' 63. 參吳羅瑜：「福音書」199：「質疑他〔耶米

例子，當然也不否認猶太人整體稱神為他們的父（丙）；耶米雅甚至承認在希臘世界的猶太教文獻中有數個（乙）的例子，可是他認為這些例子是受了希臘影響所致。[25] 莫氏質疑這個見解，他問道：將這些例子解釋為合併了猶太人集體地直稱神為父（丙），以及個別的猶太人認識到神是他們的父（甲）這兩方面的結果，豈不是同樣容易嗎？[26] 更重要的一點是：直呼神為父和宣稱神是一己的父，二者之間實質上的分別有多大呢？「父阿，我感謝祢」所表達禱告者對神為父的領悟，是否比「我感謝祢。祢是我的父」所表達的更深呢？[27] 有關的證據似乎顯示，在兩約之間的猶太文獻裏有一在增長中的趨勢，就是稱神為父，甚至直稱神為父（如在所羅門智慧書十四 3）。[28] 總結本段的討論，筆者同意即或亞蘭語「阿爸」確是耶穌禱告的獨特用詞，[29] 我們也不宜堅持這用詞本身表達了耶穌對其與神親密關係之獨特了解；這不是說耶穌對自己的兒子身分並無獨

雅〕論點的學者至多可以援引猶太傳統中稱呼神為『父』、『天上的父』等例子，卻未能列舉任何以 Abba 直呼神的先例」。詳參 Witherington, *Christology* 216-17 對 Vermes, Dunn 等學者之回應。Witherington（217）並不認為新近自庫穆蘭第四洞穴發現的兩份古卷（4Q371 和 4Q372；cf. Charlesworth, '*Abba*' 14 n.44）是使用 abba 一字的例子，更遑論是在禱告中直呼神為 abba 的例子。

25 Jeremias, *Message* 16; 'Address' 63-64（63 n.7 所列舉的經文包括：傳道經二十三 1、4〔LXX〕；馬加比叁書六 3、8；所羅門智慧書十四 3）。

26 Mawhinney, art. cit. 183. Cf. Bauckham, 'Sonship' 249-50; 作者認為，並無證據顯示在耶穌之前有人直稱神為「阿爸」；但有少許證據顯示神被理解為個人的神，因此不難想像，自然發展的下一步就是直呼神為父。

27 Mawhinney, art. cit. 184.

28 Witherington, *Christology* 217（作者認為這是智慧書十四 3；傳道經二十三 1、4，五十一 10；馬加比叁書六 3、8 等所提示的結論）；Mawhinney（同上註；作者認為這趨勢是建立在如箴三 12、詩六十八 5、一〇三 13 等舊約經文之上的）。

29 這一點仍有爭論；例如，Fee（*Presence* 411）認為以「阿爸」直呼神未能證實是 'unique to Jesus', 卻肯定地是 '*distinctively* his form of address'.

特之認識，而是說不能將此獨特之認識繫於「阿爸」一詞。[30] 但這是耶穌（及其後信徒）之禱告的一個特色，則應是沒有疑問的。[31]

（四）有釋經者認為，「阿爸！父！」這個公式很可能源自客西馬尼園的禱告：耶穌在極度的情緒壓力下在「阿爸」之後加上「父」字。[32] 但費歌頓合理地指出，我們很難想像耶穌會在祂的禱告中在其母語的「阿爸」之後加上意思相等的希臘字。後者可能是馬可為了他的外邦讀者之故而加上的翻譯；但更可能的是馬可只是反映了當時外邦教會的用法，在這些教會中，「父」字很早就被加在「阿爸」之上，先是作為該亞蘭字的翻譯，其後就成為敬虔詞語牢固的一部分。[33]（五）保羅以此為當然之事，即並非由他帶領歸主的羅馬基督徒，以及由他帶領歸主的加拉太信徒，都同樣熟悉這個公式。此現象提示，信徒稱神為「阿爸」在早期基督教是很普遍的習慣。[34]（六）這普遍的習慣最自然的解釋就是，這是基於基督自己如此直呼神的事實（可十四 36），以及祂教導門徒在禱告中稱神為「阿爸」（參：路十一 2）。[35] 換句話說，在這雙重的禱告公式內，

---

30 Mawhinney, art. cit. 184; VanGemeren, '*Abba*' 390. 後者（389）指出，巴勒斯坦猶太教現存的禱文自然是群體性的，因為私人的禱告並無記錄（除了在天上）；甚至今天，在公禱中稱神為「我的父」仍是罕見的。Bauckham（'Sonship' 249-50）認為，使我們確知耶穌曉得自己與神有獨特（'unique'）關係的，是祂的兒子名分和祂的使命之間的關係：祂和神的親密關係，驅使祂和其他人分享這種關係；祂是獨特的、神的兒子，藉著祂，神兒子名分這末世性的恩物被賜給其他的人。參下面註 37。

31 參上面註 29（Fee）；Bauckham, 'Sonship' 248.

32 J. L. Wu, *DPL* 559*a*.

33 Fee, *Presence* 411-12.

34 Cf. Bruce 157; Witherington, *Christology* 219; Fee, *Presence* 410-11. Smith（'Worship' 100）的解釋十分牽強：保羅聽見信徒說方言時發出 abba-abba-abba 的聲音，他對此現象解釋如下：abba 在亞蘭語是「父」之意；他們因領受了耶穌的靈就成了神的兒女，這靈在催促他們稱神為父。參上面註 9（Obeng）。

35 Cf. Jeremias, *Message* 18, 28-30; 'Address' 65; Bauckham, 'Sonship' 248; D. Guthrie and R. P. Martin,

「阿爸」是耶穌「真言」的回響。[36] 信徒得以稱神為「阿爸」，是由於耶穌與他們分享了祂自己和神的獨特關係；當然，二者之間仍然有別：耶穌的兒子身分是直接和固有的，他們的兒子名分是依賴耶穌而得的。[37]

八 16 「聖靈與我們的心同證我們是 神的兒女；」

並無連接詞將本節連於上文，這使本句顯得更有力。[1]「聖靈」原文作「聖靈自己」（呂譯）；加強語氣的代名詞的作用，也許是要強調聖靈和「我們的靈」（現中）之區別。[2]「和我們的靈一同作證」（呂譯）原文是甚麼意思，構成了本節主要的釋經問題。

問題的關鍵是在於，原文的複合動詞應按其嚴格意義解為「一同作證」，抑或應視為與同字根的簡單動詞「作證」同義？換言之，動詞及隨後的間接受格「我們的靈」合起來，[3] 其意思是（甲）聖靈「和我們的靈一同作證」，[4] 抑是（乙）聖靈「向我們的靈作證

DPL 358*a*; S. Kim, *DPL* 479*b*; Dunn, *Paul* 193. Fee（*Presence* 411）聲言，否認這種用法是源自耶穌，並由耶穌傳給早期教會，乃是將「歷史存疑」推至極限（'to push historical skepticism to its outer limits'）。D'Angelo（'Daddy' 630）的結論是個例子。

36 Cf. J. L. Wu, *DPL* 559*a*; Charlesworth, '*Abba*' 10.

37 Bauckham, 'Sonship' 248-49. 作者進一步將耶穌的兒子身分之獨特處定義如下：（1）與神有親密的關係，其親密程度使祂和其他人分開；連同（2）從父神而來的獨特的末世性使命，就是使別人和祂同享祂以神為父的關係（253）。參上面註 30。

1 So Cranfield 402（〔上〕566）；Wilckens 2.132; Morris 316.

2 Moo III 504 n.39. 原文有 αὐτό 一字，此點不利於李常受 1.276（cf. Witness 219）的聲稱：「……二靈已經調和為一了。這兩個靈人很難區分。」

3 συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν.

4 中英譯本及釋經者多採此看法：和合、思高、當代、現中、新譯、金譯；AV, RV, RSV, NEB, NASB, NIV, TEV, NKJV, NRSV, NAS; Phillips; Bruce, *Paraphrase* 209; Thayer 596 (s.v. συμμαρτυρέω); SH 203; 活泉 129；Kuss 605; Leenhardt 215 with n.; Bruce 150; Michel 261; Murray 1.297-98; Loane 62-63; Harrison 93（海爾遜 201）；Dunn 1.454, 462; Lambrecht 101; Fitzmyer II 501; Stott 230, 234; Bultmann, *Theology* 1.207; Packer, *Spirit* 77.

／保證」呢？用以支持（乙）的理由包括：不少來自主前一世紀的例子顯示，複合動詞在意思上與簡單動詞「作證」相同，前者內的前置詞只有強化的功用而無「一同」之意；聖靈和我們的靈之對比支持「作證」之意。[5] 另一方面，用以支持（甲）的理由包括：[6] 這是複合動詞最自然的意思；來自二世紀的一份蒲草紙文獻顯示，這詞的意思仍是「一同作證」，此意思在這提及兩個靈的文理中十分合適。[7] 反對此說的主要理由是：在「見證我們是神的兒女」此事上，我們的靈有何地位呢？我們的靈本身無權亦無法見證我們是神的兒女。[8]

費歌頓對此提出了合理的答辯：這項反對理由似乎假定，經文所指的是信徒歸主之事，[9] 但是第十五節末句從過去不定時時態的「（你們）領受」轉到現在時態的「（我們）呼叫」，以及經文在這裏的脈絡（「同證」也是現在時態的），都表示保羅在談論的是信徒現時（即歸主之後）的生活，因而「我們的靈」是那些已蒙聖靈更新的、信徒的靈。因此，保羅在本節的要旨可意譯如下：（1）我們的靈見證我們是神的兒女——我作見證「我是神的孩子」，因

5　依次見：BAGD 778 (s.v. συμμαρτυρέω); *EDNT* 3.287 (s.v.); Schlier 254; Wallace 160; 及 Wilckens 2.138.

6　Loane 62 認為 συμμαρτυρέω 在新約另二次（二 15，九 1）的意思也是「同證」（cf. Wilckens 2.138）；Moo III 504 n.40 則認為該二次的意思皆為「向……作證」。這表示此字在該二處也引起與本節相同的問題。關於二 15，參《羅》1.377-78。

7　依次見：Byrne *Sons* 101 n.86; Byrne 253; 及 Moo I 540, Moo III 504 n.40 (with reference to MM 610 [s.v. συνμαρτυρέω]).

8　Kuss 604; Cranfield 1.403（〔上〕568）；Morris 317; Wallace 160. Ziesler 215 認為，神的靈和人的靈在此事上達成協議（'come to an agreement'）這觀念顯然是古怪的。但是「一同見證」不必有、事實上並沒有「達成協議」的含義。

9　Cranfield 1.402-3（〔上〕567）明言，聖靈將「我們是神的兒女」這知識賦予我們，應與祂使我們能夠相信基督等同；而這是在我們靠著聖靈呼叫「阿爸！父！」之前發生並獨立存在的一件事。參下面註 13。

聖靈已（在本節所說的「同證」之前）向我作證「你是神的孩子」；（2）聖靈也見證我們是神的兒女——藉著感動和驅使我們以神的兒子耶穌所用的詞語呼叫「阿爸！父！」；[10]（3）在這種雙重見證中，神的靈的見證證實了人的靈的見證。[11] 保羅在這裏可能是用了多重見證的原則，如在哥林多後書十三章一節（參：提前五19）。[12]

---

10 Fee, *Presence* 568-69, 567-68, 856. Cf. NEB（見八 15c 註釋註 5 末）。亦參鮑 1.258 註 192：「聖靈和我們的靈一同見證，就是向我們自己作見證，使我們在靈裏，在知識上和在經驗中，知道我們是神的兒子⋯⋯。」H. Strathmann（*TDNT* 4.509）認為，「一同作證」暗示，基督徒的屬靈的已已宣告他是神的兒女，但我們很難想像保羅會這樣說。但是為甚麼呢？畢竟，藉著聖靈的工作，他們已經歷了神在基督裏所顯明極慷慨的愛（五 5～8）；約壹三 1～2 將神「使我們得稱為神的兒女」視為父賜給我們「何等的慈愛」的指標（cf. Stott 234）。

11 Byrne 250-51. Cf. Mounce 183: 聖靈幫助我們呼叫「阿爸！父！」，就這樣證實了我們內心的信念——我們是神的兒女。（不過，作者在其註 163 的解釋似乎是將動詞同時解為「向⋯⋯證明」和「與⋯⋯一同作證」之意：「沒有任何理由叫聖靈不能既向重生了的人的靈作證，然後又和它一同作證。」）Ziesler 216 提供「較複雜的另一選擇」：（丙）神作為靈是既在我們之外又在我們裏面的；「我們的靈」不是指我們自己的靈，而是神動工在其上的我們；如此，神的靈和我們的靈同證我們是神的兒女意即，那既在我們裏面又在我們之外的神，斷言我們是祂的兒女。（丁）Jewett（*Anthropological* 197）將這裏的「靈」解為「神所分給人、成為人的中心的、屬神的靈」；並（199）將原文動詞解為「證實」（不是「同證」）。雖然作者認識到此解釋的困難——到頭來這等於說聖靈證實祂自己（如 H. Strathmann [*TDNT* 4.509] 所指出的）——但他認為保羅正是此意。（丙）、（丁）二說同有一個困難：「靈」在此無疑是指「在人裏頭的靈」（林前二 11）（Wilckens 2.137-38; Guthrie, *Theology* 166; cf. H. Vorlander, *DNTT* 2.567: 有點像今人所說的「自我意識」）。（πνεῦμα 指人的靈，在保羅書信中超過二十次；參《帖前》462-63。）Moo III 503 with n.38 說這是 πνεῦμα 在羅八非指聖靈惟一的一次；但同書 468 則提出兩次（15a、16b）。

12 A. A. Trites, *DPL* 975*a*. Moo I 540, Moo III 504 n.40 也是認為，也許保羅是為要使所言之事更加確實，而在我們的靈之外再援引另一個見證人（參：申十九 15〔引於林後十三 1；提前五 19 引喻〕，及羅馬法律要求多過一個見證人才能使收養成為合法）。Barclay 107 由本節看出羅馬法律的收養之舉的另一幅圖畫（參八 15a～b 註釋註 25），但 J. M. Scott（*DPL* 16*b*）認為，本節聖靈的見證反映了羅馬收養之舉的見證人，此見解不值得嚴肅考慮。

配合著這種理解，本節與上文的關係便可解釋如下：本節與上一節一起提供我們是神兒女的證據：我們怎知道我們所領受的是「兒子名分之靈」（15b），即我們是神的兒女呢？因為聖靈感動我們以神的兒子耶穌自己所用的詞語呼叫「阿爸！父！」（15c），就這樣聖靈和我們的靈（亦即是和我們自己）一同見證我們是神的兒女（本節）。[13]

本節的「兒女」和第十四節的「兒子」在原文是兩個不同的字。[14] 有認為二字的分別在於「兒女」指兒女與父母天然的關係，「兒子」則除此之外還暗示唯獨兒子才享有的、被認可的身分以及法律上的權利。[15] 可是，這種區別在希伯來文或亞蘭文是無法表達的；[16] 更為重要的，本節的文理顯示，至少保羅用此二字時是不加鑑別的——前者用於第十六、十七、二十一節，後者用於第十四、十九節，二者在意思上並無分別（尤其比較 14、16 節，19、21 節）。[17] 布魯斯認為，保羅喜用「兒子」多過「兒女」（他在加三

13　Fee, *Presence* 567-68, 856. Cranfield 1.402（〔上〕566-67）提供的解釋是：本節證實和解釋上一節的「兒子名分」和「藉著聖靈」：我們靠著聖靈呼叫「阿爸！父！」是基於在此之前發生並獨立存在的一件事，就是聖靈的見證。參上面註 9。Käsemann（'Cry' 130）認為，這裏所說的「聖靈……同證」毫無疑問地（像「阿爸」的呼喊）是在崇拜時發生的。但此說過分肯定，並且不必要地將聖靈的見證（和「阿爸」的呼喊）侷限於崇拜的場合。

14　依次為：τέκνον, υἱός. 前者在保羅書信一共出現 39 次（新約全部 99 次），羅馬書佔了七次：三次指基督徒（八 16、17、21），另外四次指其他人（九 7、8〔三次〕）。後一個字在保羅書信一共出現 41 次（新約全部 377 次），羅馬書佔了 12 次：七次指基督（一 3、4、9，五 10，八 3、29、32），二次指基督徒（八 14、19），另外三次指其他人（九 9、26、27）。

15　SH 202; Denney 647*b*-48*a*（後者承認，新約並不是到處都維持著此區別）。李常受 1.282-83（cf. Witness 224）看出來的區別有重要的屬靈意義：「神的兒女只是在神聖生命的初階……而神的兒子是在更進步的階段……所有的真基督徒都是神的兒女……但並不是所有的人都有標記，標明他們是神的兒子」（參李常受 1.294-95; Witness 233-34）。亦參下面註 17。

16　Bruce, *Epistles of John* 84 n.70.

17　第 16 節是解釋 15 節，而 15 節（「因為」，現中）是解釋 14 節，因此這三節是連扣著的；照

26～四7只用了前者〔四次：三26，四4、6、7〕），也許是由於複合名詞「兒子的名分」（加四6；羅八15）含有「兒子」一詞。[18]巴拉克認為，保羅在這裏也用「兒女」一詞，也許是為要明白地將兒子和女兒一同包括在神的家庭內。[19]

八17a～b 「既是兒女，便是後嗣，就是 神的後嗣，和基督同作後嗣。」

第十五和十六節證實及解釋了第十四節之後，保羅在本節從信徒是神的兒女此事實（14～16節），推理至有榮耀等待著他們這個結論：神的兒女是神的後嗣，是與基督同作後嗣（17a～b），將要和基督一同得榮耀（17c）；[1]於此，第十三節的「（你們）必要活著」從第十四至十七節（視為一個整體）得到了完全的支持。[2]與此同時，本節的思路從兒子的身分轉到後嗣的身分，因而過渡至下一段的主題（18～30節）——信徒在受苦中有榮耀的盼望（留意本節末句同時提到「受苦」和「得榮耀」）。[3]

在「既是兒女，便是[4]後嗣」這條件句子裏面，[5]兒女和「承繼

樣，19、21節是屬於同一個單元內；在這樣的文理中，有關的原文二字顯然是同義的。故此，「首先我們是神的兒女〔16節〕，接著我們是神的眾子〔14節〕，到了成熟的階段，我們就成為神的後嗣〔17節〕」（李常受2.147；cf. Witness 492-93）這種講法（參上面註15），並無穩固的聖經基礎。Bruce 158說，新約沒有任何地方，我們可正當地區別作「神的兒女」和作「神的兒子」（複數）。認為保羅並不區別二字的釋經者還包括：Taylor, *Forgiveness* 115; Michel 262; Käsemann 229; Cranfield 1.396 n.1（〔上〕558-59註492）；Moo III 504 n.41; Dunn 1.455; Mounce 181 n.156. 約翰的著作則呈現獨特和一貫的用法：υἱός 是保留給基督作為神的兒子，基督徒則稱為 τέκνα [τοῦ] θεοῦ（A. Oepke, *TDNT* 5.653-54）。

18 Bruce, *Epistles of John* 83 n.66. 二字原文依次為：υἱοθεσία, υἱός.

19 Black 114; cf. Kuss 606.

1 Cf. Wilckens 2.138.

2 Byrne, *Sons* 101. 參八14～17註釋引言首段。

3 Cf. Cranfield 1.404, 405（〔上〕569、570）；Moo III 504. 亦參八14～17註釋引言第二段。

4 καί 在這裏（如在17c）的意思是「也」（καὶ κληρονόμοι = 'heirs also', NAS）；這是此字原來的

者」（思高）牢固地連在一起。[6] 值得留意的是，這裏說「既是兒女，便是後嗣」，加拉太書四章七節則說，「既是兒子，就……也做後嗣了」（呂譯）；這就再次證實，「兒女」和「兒子」等同。[7] 上述的兩點否定了「我們可能是**兒女**，卻沒有**兒子**該有的成長；也可能是兒子，卻沒有資格做**後嗣**」這種立論；[8] 在保羅的用法裏，「（神的）兒女」和「（神的）兒子〔複數〕」是同義的，而按他的理解，既是兒女／兒子，便也是後嗣。[9]「承繼者」此組字彙在新約往往不含「從死者承受」之意，而只有「獲得從而擁有」之意；[10] 這顯然就是「承繼（者）」在這裏的意思。

保羅進一步將「後嗣」明確地解釋為「神的後嗣」（17b）。[11] 斯托得認為，信徒所要繼承的可能不是神意欲賜給我們的一樣東西，而是神自己（參：詩七十三 25、26；哀三 24）；麥約翰認為

意思，後來才同時取得連接詞的「和」之意（MHT 3.335）。

5 Wallace 683 指出，發端子句與歸結子句的關係是證據與結論的關係（在八 13 則為因果的關係）。參八 13 註釋註 2。

6 參：加四 7；太二十一 38；來一 2。W. Foerster（*TDNT* 3.781-782）指出，這種聯繫在新約比起在舊約及其後的猶太教都牢固得多。

7 Bruce 158-59. 參八 16 註釋末段。

8 李常受 275（楷體為筆者所加）（cf. Witness 218），參 271（Witness 215）。亦參八 16 註釋註 15、17。

9 Lyall（'Metaphors' 91-95）指出：按英格蘭和蘇格蘭的法律，「無人是活人的繼承者」，因為一個人的「指定繼承人」（heir apparent）或「假定繼承人」（heir presumptive）可能早過那人去世；只有當那人去世時，我們才可以確知誰是他的繼承人（91-92）。但是按照羅馬關乎繼承的法律，所有的兒女（不論是己出的或是收養的）都是繼承人，而且他們不是等父親去世才成為繼承人，而是在父親仍活著時已有法律上認可的繼承者的身分（94-95）。不過，我們不能肯定保羅是否明確地想到這方面的羅馬法律。

10 LN 57.134 正確地強調，在翻譯 κληρονόμος 或 συγκληρονόμος 時，必須避免任何作「死者」之繼承者的含義；二字的焦點端在於領受一分不配得的禮物。參《來》1.40-41、103、387。

11 Louw 1 §17 不必要地在 κηλρονόμοι μὲν θεοῦ 之前補充 εἰ 字。如 Jewett（'Numerical Sequences in Romans' 240）指出的，保羅在本節進行了令人矚目的文字遊戲（paronomasia）：

「和基督同作後嗣」一語支持這個觀念，因為此語意即神的兒女和基督一起獲得神所賜給基督的產業，而基督所得的賞賜主要是在於和父神一同得榮耀，上主就是祂的產業和祂的分（參：約十七5；詩十六5）。[12] 不過，保羅書信本身的證據提示，作「天主的承繼者」（思高）的意思較可能是獲得神所應許的，[13] 就是得以「承受神的國」（林前六9、10，十五50；加五21），得以「在基督和神的國裏〔有〕分」（弗五5），獲得所盼望的永生（參：多三7）；本節最接近的文理則同時提示得榮耀的意思（17c、18、21、30節）。[14]

神的後嗣也是基督的「同承繼者」（思高）；[15] 原文結構的形式提示「一方面……另一方面」這種意思。[16]「同承繼者」此詞並不

εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι 1.

κληρονόμοι μὲν θεοῦ 2.

1. συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ 3.

2. εἴπερ συμπάσχομεν

3. ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.

首系列重複「後嗣」一詞，第二系列用了含前置詞 συν- 的複合字。參下面註 15。

12 依次見：Stott 234; Murray 1.298. Moo III 505 n.47 指出，按此解釋 (κληρονόμοι) θεοῦ 便是受詞所有格（objective genitive）。

13 Moo III 505. 不過，作者（n.48）認為此解釋假定 θεοῦ 是 'a source or subjective genitive', 這見解值得置疑：以 (κληρονόμοι) θεοῦ 為來源所有格，得出的意思即是這些繼承者來自神；以之為主詞所有格，得出的意思即是神繼承了他們（就如 'lovers of God'〔後者視為主詞所有格〕意即神愛他們）！因此，筆者認為 (κληρονόμοι) θεοῦ 較宜視為 genitive of possession, 表示這些繼承者是屬於神的，就如保羅自稱 δοῦλος Χριστοῦ（一 1）表示他是屬於基督的。

14 和斯托得、麥約翰的解釋類似的意思，也許見於腓三 14：「神在基督耶穌裏呼召我〔保羅〕向上去得的獎賞」可能是指「與基督有不間斷和完全的契通，或基督自己」（參《腓》386-87）。

15 εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ 這種句法是用了稱為 anadiplosis 的辭令伎倆（Porter, 'Paul' 579）；即下一句開始時重複上一句結尾所用的字（或一組字）（Rowe, 'Style' 130）。參上面註 11。συγκληρονόμος 在新約另出現三次，分別指：外邦人藉著福音在基督耶穌裏得「與猶太人同為承繼人」（弗三 6，思高）；亞伯拉罕、以撒、雅各是「有同樣恩許的承繼人」（來十一 9）；妻子是與丈夫「一同承受」生命之恩的（彼前三 7）。

16 μὲμ . . . δέ. 參《羅》1.406 第二個註 1。

表示信徒與基督同等之意，因為信徒之所以是神的後嗣，乃是由於他們「與基督同為繼承者」（金譯）。換句話說，我們是因為藉信與神的兒子基督聯合，被納入神的兒子裏面，而得以成為神的兒子（複數）（參：加三 26）；[17] 也是因為藉信與被神「立……為萬有的承繼者」（來一 2，思高）基督聯合，而得以「和基督同作後嗣」。[18] 此片語暗示，復活的基督如今在哪裏享受著祂與神同在的榮耀（約十七 5），我們有一天也要在那裏（17c；參：腓三 20～21；帖前四 17；約十七 24）。[19]

葛嵐斐指出，保羅在其中使用「繼承」詞彙的三段主要經文是本段、本書第四章，和加拉太書第三至四章。葛氏將這詞彙在這三段的用法之異同撮述如下：「羅四章說到亞伯拉罕的兒子與亞伯拉罕的後〔嗣〕，卻沒有說到神的兒子或神的後〔嗣〕；加三至四章說到亞伯拉罕的兒子與亞伯拉罕的後〔嗣〕，神的兒子和靠著神為後〔嗣〕，**卻沒有說到神的後〔嗣〕**；羅八章根本沒有提到亞伯拉罕，卻說基督徒是神的兒子（或兒女），也說到他們是神的後嗣，並且是與基督同作後嗣。」[20] 引句中用楷體印出的那句話，是由於葛氏將加拉太書四章七節的「後嗣」解為「承受給亞伯拉罕之應許者」。可是，第五節的「兒子」顯然意即「神的兒子」，這就提示第七節的「後嗣」意即「神的後嗣」；而且，第五節「兒子的名分」和第六節「既為兒子」皆指神的兒子，若把緊隨其後的「後嗣」（7 節）解為「亞伯拉罕的後嗣」，便會造成高潮突降的情形。

17　詳參《真理》233-35、241-42；Fung, *Galatians* 170-72, 177 (2) with n.48.

18　Cf. Dunn1.463; Moo III 505. Χριστοῦ = genitive of association = 'in association with Christ': 由於信徒和基督的關聯，祂所享有的產業也是屬於他們的（Wallace 129）。

19　Byrne, *Sons* 102.

20　Cranfield 1.406（〔上〕572〔引句出處；楷體為筆者所加〕）。方括號內的「嗣」字取代了中譯本的「裔」字；英文原字為 'heirs'（不是 'descendants'）。

葛氏對加拉太書四章七節的解釋，似乎忽視了該節最接近之文理的提示，反而依賴「將三 29 與三 26 一起參照」。[21]

八 17c 「如果我們和他一同受苦，也必和他一同得榮耀。」

這條件句子的**第一個釋經問題**是：「如果」（呂譯、當代同）原文在這裏的意思是指出事實的「既然」（新譯），抑是提出條件的「只要」（思高、現中、金譯）？[1] 用以支持「既然」之意的理由是：文理多次提及基督徒現今所受的苦（尤其見 18、35～37 節），即基督徒受苦是個事實；而且原文該字在本章八節、三章三十節，和帖撒羅尼迦後書一章六節也是「既然」之意。[2] 另一方面，用以支持「只要」之意的理由包括：本段（14～17 節）的思想是由第十二、十三節（尤其是 13b）引發的，在本句達到其目標，[3] 因此，配合著第十二、十三節所隱含的勸勉，「如果」在這裏是提出條件和間接的勸勉；本句從「兒女」、「後嗣」轉移到「受苦」這頗突然的思想轉變，以及隨後的目的子句（「要使我們也和他同得榮耀」，呂譯），都提示「如果」有條件及勸勉之意。[4]

筆者認為，要排除間接勸勉的含義是困難的，但是保羅在下文似乎確是假定了信徒在現今受苦是個事實（亦參五 3）。也許一個兩

---

21 同上。參《真理》253；Fung, *Galatians* 186 n.93.

1 I.e., εἴπερ = 'because' (CEV), or 'if so be' (KJV), 'if indeed' (NIV, NKJV, NAS), 'provided' (RSV), 'if, in fact' (NRSV)?

2 Black 114-15; Volf, *Paul* 62 n.94. 支持「既然」之意的釋經者還包括：Knox 517; Michel 262; Cranfield 1.407-8（〔上〕574）；Tan, 'Romans' 200.

3 參八 14～17 註釋引言。

4 Kuss 607; Käsemann 229. 將 εἴπερ 視為表達條件的釋經者還包括：Murray 1.299; Dunn 1.456; Moo I 542, Moo III 506 n. 50; Byrne 254; Byrne, *Sons* 102-3; Stott 235; W. Michaelis, *TDNT* 5.926; Hooker, *Adam* 45-46. LN 89.66 將 εἴπερ 定義為只有強調「條件」之意。Davidson-Martin 1031*b* 認為，保羅可能引用了早期教會一句熟悉的話（參：提後二 11～13）。這見解若是正確，便可進一步支持本節的「只要」之意。

全其美的方法，就是將「如果我們和他一同受苦」視為假定了這是事實，但這個假定本身是否正確是存有疑問的。[5]如此，本句便有雙重功用：對於那些確實是和基督一同受苦的信徒（對保羅而言，這是正常的情況；參：帖前三3；徒十四22），本句向他們保證他們是與基督同作後嗣的；對於那些沒有和基督一同受苦的信徒，本句便有提出條件和間接勸勉的作用。所謂「條件」，不是說「和他一同受苦」是一種配受獎賞的行為，而是說「和他一同受苦」是「和他一同得榮耀」的必經之路，此外別無他途。[6]

這條件句子所引起的**第二個問題**是，「和他〔基督〕一同受苦」裏面的「受苦」是甚麼意思？原文只有動詞「一同受苦」而並無「和他」二字；不過，鑑於上一句「和基督同作後嗣」，動詞在這裏顯然不是指信徒與彼此一同受苦，而是指信徒（一方）和基督（另一方）一同受苦，就如此詞在新約出現唯一的另一次（林前十二 26）是指教會所有（其餘）的肢體（一方）和受苦的一個肢體（另一方）一同受苦。[7]（一）鄧雅各認為「和他一同受苦」包括雙重的意思：其一是信徒在洗禮時與基督的死認同（六4）；其二是他們在生命中越來越「參與他的苦難，相似他的死」（腓三 10〔思高〕；參：林後四 10），保羅想到的無疑是他自己所受的逼迫，以及一個被人認為是奇異的、新的小教派總會招致的較輕的逼迫。[8]第

5 Thayer 172 (s.v. εἰ, III 13): εἴπερ 'is used "of a thing which is assumed to be, but whether rightly or wrongly is left in doubt"'.

6 Leenhardt 217.

7 Cf. W. Michaelis, *TDNT* 5.925. 動詞原文為 συμπάσχω.

8 Dunn 1.456, 463-64. 鄧氏認為保羅可能還想到「取死的身體」（七 24）和「治死身體的惡行」（八 13）這些講法所綜合的思想，即是必朽壞之身體的朽壞過程（'such corrupting away of the corruptible'）。類似的解釋見 Knox 517: 有分於基督之死（六 4），並且為了祂的緣故而受到試煉和逼迫（參 35 節）；也許保羅還會認為，信徒在今生所遭遇的一切試煉，不論是否「為了祂的緣故」而招致的，只要是存著合宜的態度去忍受，都是和基督同受之苦。

一點值得置疑：信徒在洗禮時「與基督同死」是一次的舉動（如鄧氏自己指出的），且並不牽涉他們主觀的經歷，而是神所作的、關乎他們的決定；[9]這不能與信徒在基督徒生命中受苦的過程（原文動詞是現在時態的）混為一談。

（二）就如五章三節的「患難」是指為了信仰之故而臨到基督徒身上的特殊患難，不是指生為人便必須經歷的患難，[10] 這裏的「受苦」也不是籠統地指人世間一般的苦難，而是指因與基督聯合而引致的苦難（參 36 節：「為你的緣故」），或者說因為在一個不認識基督為主的世界裏忠於基督所必然帶來的苦難（參：提後三12）。[11]（三）有釋經者根據本章（1～17 節）的文理，將這裏的受苦描寫為活在聖靈裏而非活在肉體裏的結果：我們在聖靈引導下（14 節）所走的道路，其終點是和基督同得榮耀（17 節）；但我們這旅程要穿過敵人的領土，因「我們是生活於被肉體的範疇環繞著的情況下」；在這種有衝突的情況下，受苦是無可避免的。[12] 此解釋實質上與（二）的分別不大，可是引句所用的圖像是引起問題的：保羅明言信徒不是在肉體的範疇裏，而是在聖靈的範疇裏（9a），若「我們是……被肉體的範疇環繞著」，這是否說我們是在聖靈的範疇裏，而在聖靈範疇裏的我們，又被（在聖靈範疇之外的、更大的）肉體的範疇環繞著？

（四）按陳濟民的理解，本節所說的榮耀是指身體得贖（23節），可見「和他一同得榮耀」其實是與第十三節的生命（「必要活著」）和第十一節的必死之身體的復活連在一起；對應著這一點，「和他一同受苦」便是與「治死身體的惡行」連起來的。「如

---

9 參六 2 註釋第三段 =（五）。

10 參五 3～4 註釋首段。

11 依次見：Loane 71; Cranfield 1.408（〔上〕574）。Cf. Moo III 506.

12 Thomas, 'Romans 8' 161. 引句英文原作 'we live surrounded by the sphere of the flesh'.

果」意即「既然」，保羅是說「既然你們與基督一同受苦，你們就要作他的同承繼者」。這樣，保羅把「和基督一同受苦」放在與「治死肉體」相似的地位上；[13] 換言之，和基督一同受苦可能指信徒「在成聖／治死身體〔之惡行〕的過程中所感受得到的痛苦」。[14] 可是，下一節所說的「現時期之受苦」（呂譯）顯然不能侷限於此，而是從第三十五、三十六節獲得解釋；鑑於下一節與本節的緊密關係（18 節開首有「因為」一詞），本節的「受苦」較宜按下文清楚的提示來理解。而且信徒在成聖過程中所經歷的痛苦（若保羅真有這個意思的話），[15] 亦可納入「因為在一個不認識基督為主的世界裏忠於基督所必然帶來的苦難」裏面。因此，仍是第（二）較籠統的解釋較可取。

第三，信徒的受苦在這裏被說成是「和基督一同」受苦，這又當如何解釋呢？陳濟民指出了保羅這講法所引起的問題：這話是否指向基督個人的受苦，表示祂曾受苦或如今正在受苦？若基督如今正在受苦，這是否說基督在受苦，而我們和祂一同受苦，抑或受苦

13　陳氏的論證似乎是這樣：

（甲）和基督一同得榮耀（17c 下）	←（乙）和基督一同受苦（17c 上）
‖	‖
（甲'）必要活著（13b 下）＝身體復活（11 節）	←（乙'）治死身體的惡行（13b 上）

關於「治死肉體」（'mortification of the flesh', 201）這種講法，請參八 13 註釋註 23 及所屬正文。

14　Tan, 'Romans' 200-1, 209. 最後的引句英文原作 'the pain one feels in the process of sanctification / mortification of the body' (201/209).

15　在保羅書信裏，動詞「受苦」（πάσχω）用了七次（林前十二 26；林後一 6；加三 4；腓一 29；帖前二 14；帖後一 5；提後一 12），名詞 πάθημα（指「苦難」而非「情慾」〔後者見於羅七 5；加五 24〕）也是出現七次（羅八 18；林後一 5、6、7；腓三 10；西一 24；提後三 11）；似乎沒有一次是指信徒在成聖過程中感受得到的痛苦。按八 13 註釋末段末部分的解釋，治死身體的惡行並不涉及信徒不斷與肉體鬥爭（陳氏所說的「治死肉體」〔見上面註 13〕似有此含義），這也是筆者對陳氏之解釋存疑的另一原因。

的是我們，只是我們的受苦在某意義上被「歸於」基督？若所指的是基督在世時的受苦，我們又怎樣解釋我們現今的處境和歷史中之基督的時距呢？這是否說我們以某種方式經歷或參與基督在歷史中的受苦，抑或我們現今的受苦是與基督在歷史中的受苦有某種關係的？[16]

（一） 有釋經者認為，在我們的受苦與基督的受苦之間，並無直接的關係。「和基督一同受苦」的意思並不是，基督和基督徒分享一種共同的苦難；其意思應按「和基督同作後嗣」及「和他一同得榮耀」的提示來理解。信徒被稱為「基督的同承繼者」（思高），是因他們被基督置於兒子和後嗣的地位上；「和他一同得榮耀」包括他們是藉著祂而獲得天上的榮耀之意。照樣，「一同受苦」意即基督把他們放在這受苦之中，所指的是「為他受苦」（腓一 29），即是「為了耶穌的緣故」（林後四 11，呂譯）而受苦；基督徒的受苦是與基督一同受苦，因為基督引領他們經歷苦難。[17] 此說過分強調基督「使」信徒受苦的意思。[18]

（二）葛嵐斐認為「和基督一同受苦」可理解為包括下列的意思：「為了祂的緣故」、「按照祂在地上的生活之樣式」（這並不暗示我們的受苦是像祂的受苦有救贖功能）、「與基督聯合」（即是在神恩慈的決定中被繫於基督，以致我們分享祂的命運）——也許還包括被高舉的基督參與祂弟兄的受苦之意（參：徒九 5b？）。[19]

---

16 Tan, 'Romans' 211. 陳氏的討論詳見 211-20；在其中（214-15），陳氏排拒了 J. Schneider 在其 *Die Passionmystik des Paulus: ihr Wesen, ihr Hintergrund und ihre Nachwirkungen* (Leipzig 1929）一書中（筆者沒有看過此書）用神秘主義來解釋和基督一同受苦這個立場。關於所謂的「保羅神祕主義」，請參六 3 註釋第四段。

17 Cf. W. Michaelis, *TDNT* 5.925, 926; *TDNTA* 801.

18 Cf. Kuss 607: 作者批評 Michaelis 對「和基督同作後嗣」的解釋「一面倒的」強調「原因」的因素（'the causal element'）。

19 Cranfield 1.408（〔上〕574）。

在這數個意思之中，筆者認為最能解釋討論中的問題的是「與基督聯合」：為甚麼基督徒的受苦可說是「和基督一同受苦」呢？因為基督是一切信祂的人的頭和代表，正如亞當是全人類的頭和代表；[20] 基督徒因信與基督聯合，他們的存在之性質是被他們的頭和代表的經歷之性質所斷定的（這與葛氏所說的「按照祂在地上的生活之樣式」的意思相符）。因此，就如基督是「〔先〕受苦難，後來得榮耀」（彼前一 11），基督徒也要「和他一同受苦」，然後「和他一同得榮耀」。[21] 我們現今的受苦與基督「在他肉身的日子」（來五 7，呂譯）的受苦之間的時距，對保羅而言並不是個問題；我們既是與我們的頭和代表聯合為一的，我們的受苦（雖然在時間上是和基督的受苦分開的）也就可視為與基督「一同」受的。[22]

最後，「也必和他一同得榮耀」原文是個目的子句，直譯可作「為使我們也〔和他〕一同得榮耀」。[23]「為使」所表達的不是信徒的主觀目的，即信徒是存著與基督同得榮耀的目的而受苦；而是客觀的、在神計畫中的目的，即是要信徒與基督一同受苦之後與基督同得榮耀。[24] 這裏所指的顯然是救恩在末日至終完成之時的事（參

---

20 參五 14c 註釋倒數第二段。

21 Cf. W. Grundmann, *TDNT* 7.792; S. J. Hafemann, *DPL* 920*b*.「先苦後榮〔甜〕」這次序也可應用到解決問題一事上：正視問題是一件痛苦的事；在我們被環境逼使去面對問題之前自願地及早正視問題，等於暫時把愉快或較不痛苦之事擱置一旁，去面對較痛苦之事；亦即是選擇現在受苦，希望將來可得滿足，而不是繼續現在的滿足，希望將來不必受苦（M. S. Peck, *The Road Less Traveled* [New York 1978] 31）。

22 Cf. Tan, 'Romans' 218: 'the problem of time distance is not a problem to Paul, because he holds the idea of *corporate personality* and looks at the problem of dying and rising with Christ from the perspective of Christ as the *corporate Head*.' 在筆者加上斜體的兩個詞語中，後一個較可取；關於前一個，請參五 12d 註釋之（三 A）。

23 συνδοξάζω 在新約出現僅此一次。

24 Cranfield 1.408（〔上〕574-75）；Moo I 542, Moo III 506 n.51; Volf, *Paul* 62.「和他一同受苦」是「和他一同得榮耀」的必經之路（參本句註釋第二段末）。Wallace 473-74 則認為 ἵνα 同時表達

30、23 節）：基督再來時，信徒要「在他內……受光榮」（帖後一 12，思高），大抵意即他們因蒙基督的拯救和保守，在那日分享基督的榮耀。[25]

八 1～17 **總結本段的討論**，[1] 我們作以下數項觀察：（一）不被定罪的是那些「在基督耶穌裏」的人，他們「在基督耶穌裏」被生命之靈從罪和死的轄制之下釋放出來（1、2 節）。這在本段開首就被重複的片語，同時指向神藉著基督成就救贖（3 節）的客觀工作，以及信徒被納入基督裏、與基督聯合（參 2 節單數的「你」）的主觀事實；而此片語的被重複使用，強調了這個事實，即信徒與基督之聯合，乃是他在聖靈裏之新生命至終的基礎。此外，整段都暗示那些被納入基督內的人是領受了聖靈的——聖靈不但是神的靈（9a、11 節），也是基督的靈（9b）；我們可由此合理地推論，信徒是因與基督聯合而**領受聖靈**的。再者，**稱義**也是「在基督裏」（加二 17；參：羅三 24；林前六 11），即是基於基督的救贖工作以及由於信徒與基督聯合；由此我們便看見稱義與成聖（後者假定了

目的和結果。

25 參《帖後》131-32。LN 87.10 將 συνδοξάζομαι 解為「一同受榮譽、一同被高舉」。

1 本段的思路跟加拉太書四章四至七節的思路有很多相似之處。如 Theissen（*Psychological* 262-63）所指出，這些平行的思想涉及三方面：（1）基督的使命和救贖：比較羅八 3～4；加四 4～5；（2）聖靈的賜下和「阿爸！父！」的呼喊：羅八 14～15；加四 6；（3）作兒子和作後嗣：羅八 16～17；加四 7。（更詳細的字句上的平行見：Moo III 497-98 n.5; Wilckens 2.138-39.）Fee（*Presence* 560 n.260）提出理由正確地質疑朱維特的論點（引 Jewett, *Anthropological* 198-99），即保羅在此使用了他曾在加四 4～7 所用的一段「傳統的勸勉論證」的話。Wilckens 2.139 也是認為，這兩段的背後有一段傳統論證的文字之說（引 P. von der Osten-Sacken 的重構）是難以證明的；倒是在「阿爸！父！」的呼喊以及 17 節的背後（比較：彼前一 11，四 13，五 1），有傳統的資料。Theissen（同上 263）則認為這呼喊以及「差遣公式」屬通用的基督教傳統；但「差遣公式」這假設是有疑問的（見八 3c 註釋第二段）。穆爾（同上）認為保羅在這兩段是用了一種通用的講道或教導模式的一些元素。總言之，最合理的看法是，除了極小的部分之外，兩段都是保羅自己按不同文理之需要而發揮的思想。

領受聖靈）之間的緊密關聯；如史衛責所言，「為了教會的緣故而捨命的耶穌基督之名，與在教會中運行的聖靈之能力，是不能分開的」。[2]再一次，本段（像六 1～14 一樣）[3]顯示了稱義和成聖只是與基督聯合這同一個事實所牽涉的不同方面。

（二）根據第十和十一節，聖靈要賜給信徒生命是「因著義的緣故」（10 節，新譯）；由於信徒已得稱為義，聖靈住在他們裏面就成為他們終必復活的保證（11 節）。

（三）永生對信徒來說現已開始，儘管其完成有待末日；由此我們可根據第十節合理地推論，在聖靈裏的新生命也是基於稱義的事實。如巴列特所說的，「聖靈能賜生命——由於稱義，這就是說，由於人現在與神有正當的關係，而聖靈是神的賜予。基督徒生命的一切美德都是稱義的結果，都是依賴稱義而得的。」[4]將（三）和（一）連起來，可見雖然成聖和稱義都同是牽涉在被納入基督裏面這一個舉動之內，從邏輯的角度而言，稱義是先於成聖，一如我們在六章一至十四節所發現的。[5]又將這一點（稱義在邏輯上是先於成聖）與（二）連起來，可見在本章一至十一節，如在五章一至十一節（和八 28～30）一樣，稱義是在基督徒生命的開端，稱義本身就是至終得救的保證。

（四）成聖的關鍵是在於順從聖靈而行（4 節）並被聖靈引導（14 節），藉著祂的能力治死身體的惡行（13 節）。既然聖靈是「兒子名分之靈」，所要求於信徒的新的順從就不是如奴隸般的服從，而是神的眾子和後嗣所作的順從。[6]故此，被聖靈引導就是脫離

2　Schweizer, 'Dying and Rising' 186.

3　參六 14 註釋末段。

4　Barrett 150.

5　再參六 14 註釋末段。

6　Cf. Michel 257; Wendland, *Mitte* 38.

罪與死亡的奴役，後者產生焦慮和恐懼（13 節）；而實現律法的公義要求之法，不是將律法作為一外在的法典來遵守，而是順從聖靈的引導（4 節）。

（五）除了上述的（一）、（三）兩點外，第六章的觀點還以另二種方式在本段再度出現。其一，本段拾起並發揮六章十四節所說的「不在律法之下，乃在恩典之下」這個思想：信徒有聖靈住在他們裏面，這聖靈是「兒子名分之靈」，領受此靈的結果不是使他們重陷於奴隸般的恐懼，而是使他們確知自己是神的兒子；聖靈又幫助他們治死身體的惡行。其二，如在第六章一樣，倫理性的命令式語法（勸勉）和救恩性的直說式語法（陳述）彼此交織，[7] 從而產生古斯所稱的「一個夾縫時期之神學」來。[8]

六 1～八 17 總結　保羅在本大段的關注是要表明，他所傳的福音是經得起實際聖潔生活之考驗的。保羅辯證，憑恩典、藉信心而得稱為義，這教義不會導致*無法主義*，因為信徒若仍留在罪中，等於完全否定了水禮的意義：洗禮象徵著他和基督同死同活（六 1～14），也象徵著他如今是在一個新的主人的權下（六 15～23）；信徒有責任以順從神和順從義的生活，來活出他的洗禮和改變了的身分之意義。因此，基督徒的生命不是「毫無拘束」的。與此同時，基督徒的生命也不是*律法主義*的生命，即是受律法的約束；因為律法被罪利用而導致死亡（七 7～12），罪又利用肉體來對抗律法（七 13～25），律法完全不能幫助人脫離罪和死亡的權勢。因此，基督徒不應「在律法之下」生活。事實上，他已脫離了律法，為使他如今可以靠聖靈的能力事奉神（七 1～6）；基督徒的生命乃是受聖靈支配和引導，聖靈已使信徒獲得自由，脫離了罪和死的律，又使他們確知自己是神的兒子和後嗣，並賜他們力量去治死身體的惡

7　Cf. Kümmel 11; Braun, *Gerichtsgedanke* 86-87.

8　Kuss 607: 'Theologie einer Zwischenzeit'. 參六 15～23 註釋總結第二段，連註 4。

行（八1～17）。這就是保羅在這幾章裏發揮他的成聖教理的大綱。

上文曾不止一次指出，稱義和成聖都是被納入基督內這一個舉動的不同方面，只是從邏輯的角度來說，稱義是先於成聖，稱義是成聖的先決條件。[1] 這就是說，稱義在某意義上是本大段根本的主題，就如稱義是第一至五章明白表示的主題，儘管稱義的字彙在本段顯著地很少出現。最後這句話可說明如下：（一）在第一至四章，指叫人得稱為義或得救之信心的「相信」（動詞）和「信心」（名詞）二詞，一共出現約三十次；但是在本段，名詞「信心」並無出現，動詞「相信」只出現一次（六 8），所指的並不是稱義之信；（二）在第一至四章，動詞「稱義」及名詞「義」（指得稱為義）共用了約二十次（一 17 和二 13 的形容詞「義」字還未算在內）；但是在本段，動詞「稱義」只出現一次（六7；但在八30、33再次出現），而指稱義的名詞「義」字也是只出現一次（八 10），指倫理之義的則在第六章重複出現（13、16、18、19、20 節）。另一方面，（三）在第一至四章，很少提到「生命」或「活」（依次只見於二7和一17）和聖靈（二29；參一4）；但是在本段，兩個觀念都獲得強調：指屬靈或永遠生命的有接近十二次（名詞「生命」：六 4、22、23，八 2、6、10；參七 10；動詞「活」：六 11、13，八12、13；參七9），提及聖靈的次數則更多（七6，八2、4、5、6、9、10、11、13、14、15、16；參八23、26、27）。

第一至四章和第六至八章這些分別，並不表示本段的主題與稱義無關，彷彿兩段分別提出兩個不同的救恩教理，一個屬「法庭裁判式」的性質，另一個屬「神祕式」性質。[2] 事實乃是，保羅在這裏將已稱義者的新生命闡釋為在聖靈裏的生命，配合著他在上文的提

1　參六 14 註釋末段，八 1～17 註釋總結第一、三兩段。

2　如 Schweitzer（*Mysticism* 225-26）所說的。史懷哲認為，三 1～五 21 論義是來自信靠基督救贖性之祭獻，六 1～八 1 則論義是基於「神祕式」的與基督同死同復活。參《羅》1.130。

示，即稱義牽涉生命（一 17，五 17、18、21），聖靈是神賜給已稱義者的禮物（五 5；參：加三 2）。與此同時，我們要強調在這幾章佔顯著地位的觀念不是稱義，而是由於與基督聯合而獲得在聖靈裏的生命。上文已指出本段多次提及生命和聖靈；這裏只需加上另一項觀察，就是納入基督內或與基督聯合的觀念，在第一至四章只見於三章二十二、二十四節（在五 12～21 則隱含於「基督之聯合」的觀念裏），[3] 但在本段被重複的表達出來（六 3、4、5、6、8、11、23，七 4，八 1、2）。因此，我們可以重申稱義與成聖（新生命）的關係如下：成聖在邏輯上是在稱義之後，因為只有已稱義者才有新生命在他們裏面，這新生命要彰顯為成聖的生活；不過，信徒的新生命至終的基礎卻不是稱義，而是與基督聯合，後者同時涉及稱義和成聖作為被納入基督裏面這一個舉動的不同方面。

3 參五 18～19 註釋總結，連註 1。

六　信徒在受苦中有榮耀的盼望（八 18～30）

18　我想，現在的苦楚若比起將來要顯於我們的榮耀就不足介意了。

19　受造之物切望等候　神的衆子顯出來。

20　因為受造之物服在虛空之下，不是自己願意，乃是因那叫他如此的。

21　但受造之物仍然指望脫離敗壞的轄制，得享　神兒女自由的榮耀。

22　我們知道，一切受造之物一同歎息，勞苦，直到如今。

23　不但如此，就是我們這有聖靈初結果子的，也是自己心裏歎息，等候得著兒子的名分，乃是我們的身體得贖。

24　我們得救是在乎盼望；只是所見的盼望不是盼望，誰還盼望他所見的呢？

25　但我們若盼望那所不見的，就必忍耐等候。

26　況且，我們的軟弱有聖靈幫助；我們本不曉得當怎樣禱告，只是聖靈親自用說不出來的歎息替我們禱告。

27　鑒察人心的，曉得聖靈的意思，因為聖靈照著神的旨意替聖徒祈求。

28　我們曉得萬事都互相效力，叫愛　神的人得益處，就是按他旨意被召的人。

29　因為他預先所知道的人，就預先定下效法他兒子的模樣，使他兒子在許多弟兄中作長子。

30　預先所定下的人又召他們來；所召來的人又稱他們為義；所稱為義的人又叫他們得榮耀。

第十八節開首在原文的「因為」[1]一詞表示，該節及隨後的這整段是解釋第十七節所說「受苦……得榮耀」的思想。不過，本段並沒有發揮第十七節所提示的、受苦和得榮耀二者之間的關係（與基督一同受苦引致和基督同得榮耀），而是著眼於較簡單的事實：信徒在受苦中有榮耀的盼望；他們的受苦有如幽黑的背景幕，在這背

1　γάρ ='For' (KJV, NKJV, NAS).

景的襯托下，所應許於他們的、將來的榮耀顯得更加明亮。名詞「榮耀」和動詞「得榮耀」分別在本段的首尾（18〔參 21〕、30 節）出現，前後呼應；此外，還有幾個鑰字或重要的觀念將本段劃為一個單元——「一同歎息」（22 節）、「歎息」（23〔動詞〕、26 節〔名詞〕）；「盼望」（20、24a、b〔名詞〕、24c、25 節〔動詞〕）；「等候」（19、23、25 節）；「兒子」（19、29 節）、「兒女」（21 節）、「兒子的名分」（23 節）。[2] 從本段的內容來看，第十八節道出主題後，隨後的四小段依次指出受造世界的企盼（19～22 節）、信徒所切望的救贖（23～25 節）、聖靈所給予的幫助（26～27 節），以及神所定的計畫（28～30 節）；[3] 本段的要旨就是要向信徒保證，神為他們及被造世界所定的救贖計畫終必完成，因此他們在受苦中仍可堅忍地「盼望」和「等候」那「將要顯於〔他〕們的榮耀」（18 節）。

本段（連同 31～39 節）和本部分（叁：因信稱義對信徒的意義〔五 1～八 39〕）首段（五 1～11）的關係十分密切；除了兩段所共有的字彙外（「稱義」〔五 1、9，八 30、33〕、「盼望」〔五 2、4、5，八 20、24、25〕、「患難」〔五 3，八 35〕、「忍耐」〔五 3、4，八 25〕、「軟弱」〔五 6，八 26〕、「得救」〔五 9、10，八 24〕），第五章該段所提及的主要題目，都在八章下半（18～39 節）再次出現或獲得較詳細的討論，包括神的愛（五 5、8，八 31～32、35、37、39）、基督之死（五 6、8、10，八 32、34）、聖靈的工作（五 5，八 23、26～27）、現今的受苦（五 3，八 18、35），

---

2 Cf. Moo III 508-9, 510, Moo I 544-45.

3 Cf. Lambrecht 118-20; Lambrecht, 'Rom 8:18-30' 5-6. 第一至三小段呈現平行的、三重的歎息：被造世界的、信徒的、聖靈的（cf. Bolt, 'Romans 8:18-27' 41-42）；J. Schneider（*TDNT* 7.601）認為其次序是一種漸趨高潮（'crescendo'）的情況。不過，聖靈的「歎息」有別於被造世界和信徒的歎息（Christoffersson 32）。Beker（'Romans 8:17-30' 28-29）則以 19～21、22～25 節為首二段。

和將來的榮耀（五 2，八 18、21、30）。[4]

1　將要顯明的榮耀（八 18）

八 18　**「我想，現在的苦楚若比起將來要顯於我們的榮耀就不足介意了。」**

如上文指出的，原文開首的「因為」一詞表示，本節及隨後的整段是解釋第十七節所說「受苦……得榮耀」的思想。[1]「我想」意即「我認為」（現中）；這單數第一人稱的動詞（參較 15c～17 節的「我們」）表達了保羅個人的神學信念，[2]這信念是在福音的事實底下，從信心的角度看事情得來的。[3]

「現在」或「現時期」（呂譯）[4]是「以福音事件開始、以主的再臨……為結束的時期」。[5] 這時期的「苦楚」[6] 也許包括信徒和非信徒一同經歷的一般性的「苦難」（現中），諸如疾病、喪失親

4　Cf. Myers, 'Rom. 3-8' 42-43. 亦參五 1～八 39 註釋引言第四段第（7）點。

1　參八 18～30 註釋引言註 1 及所屬正文。

2　Christoffersson 101.

3　Cf. Cranfield 1.408（〔上〕575）；Schlier 256 ('I am convinced'); Heil, *Hope* 51 n.40. H.-W. Bartsch（*EDNT* 2.335*a*）將 λογίζομαι 譯為 '[I] believe'. 參《羅》1.552 註 3 所屬正文；六 11 註釋第二段。Dunn 1.468 則認為這信念更顯著地是來自對聖靈的體驗（參五 3～5，八 23）。

4　τοῦ νῦν καιροῦ. 參《羅》1.511 註 1 及所屬正文。

5　Cranfield 1.408（〔上〕576）；cf. Lambrecht 121. Moo I 548, Moo III 512 n.18 則認為 τοῦ νῦν καιροῦ 與加一 4 的 ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστὼς πονηρός 同義；若是這樣，「現在的苦楚」和「將來……的榮耀」之對比等於「今世」（ὁ αἰὼν οὗτος）和「來世」（ὁ αἰὼν ὁ μέλλων）之對比（Nygren 330; D. E. Aune, *DPL* 31*b*）。但是按保羅的神學，「來世」已藉基督之來臨介入了「今世」（參：加一 4；西一 13；Vos, *Eschatology* 38; Turner, 'Spirit' 56; 亦參：來六 5「來世〔的〕權能」；《來》1.365），這裏的「榮耀」卻顯然是未來的；因此，正文所採的解釋較可取。

6　πάθημα. 參七 5 註釋註 11。李保羅 229 認為「所討論的仍然是上文所討論的『受苦』（8：17b），就是在肉體與聖靈之爭中的身不由己的苦惱（8：20『不是自己願意的』）」；陳終道 180 也是認為「在這裏所講之苦楚，諒必與隨從聖靈不隨從肉體有關」。但見八 17c 註釋第五段的討論。

人、經濟上的挫折，以及死亡本身；[7]不過，鑑於第十七節所說的是「和他〔基督〕一同受苦」，保羅可能仍是特別想到信徒因與基督聯合，在一個不以基督為主的世界裏忠於基督「所受的痛苦」（當代），[8]就如當他說「我們所遭受這短暫的痛苦要為我們帶來無可比擬的永久榮耀」（林後四 17，現中）時，「這短暫的痛苦」所指的主要是他在履行其使徒職責的過程中所經歷的痛苦（8～12節；參十一 23～27）。[9]

保羅認為「現時期之受苦、是不配跟那將要顯示於我們的榮耀相比較的」（呂譯）。[10] 班納認為這裏是用了商業的圖像：好的東西（榮耀）是如斯值得擁有，以致所要付出的代價（受苦）應視為不值得考慮。[11]不過，較自然的解釋是保持「不配……相比較」（呂譯）、「不能較量」（思高）、「無法相比」（新譯）之意，即二者並不是同等重量或價值。[12]「將要」的原文動詞在本書另外出現四次，兩次有「必然」之意（四 24，八 13），另兩次則指「將要來到」（五 14，八 38）；就本節而論，有認為本段的焦點支持「必然」之意，亦有認為在「必然」之外還有「逼近」之意；[13] 原文在

---

7 Moo I 548, Moo III 511; Stott 237. Cf. J. Kremer, *EDNT* 3.1*b*.

8 Knox, *Life* 101-2. 參八 17c 註釋第四段。

9 Cf. Bruce, *Corinthians* 199.

10 在 οὐκ ἄξια . . . πρός 這結構裏面，πρός 具其古典希臘文的 'in comparison with' 之意（BDF §239 [8]; LN 64.17）。Field 157 認為此結構是保羅混淆了另二個結構的結果：（1）οὐκ ἄξια τῆς δόξης, 即是用 ἄξιος + genitive, 如在箴三 15 和八 11（πᾶν δὲ τίμιον οὐκ ἄξια αὐτῆς ἐστιν）；（2）οὐδενὸς ἄξια. Cranfield 1.408-9（〔上〕575）的解釋似乎合理：保羅不用（1），因他想要避免在緊接著所有格的 καιροῦ 之後再用另一個所有格的字。Porter 172-73 則認為 πρός 有指出方向，提示「面對面的競爭」之意。

11 Byrne 259-60 ('. . . are a small price to pay').

12 Cf. W. Foerster, *TDNT* 1.379; P. Trummer, *EDNT* 1.113*b*; LN 65.17. ἄξιος 已在一 32 出現過，在保羅書信另外出現六次；參《帖後》59-60。

13 依次見：Moo I 549, Moo III 512 n.19; Dunn 1.468.

其結構中的位置提示，「將要」所強調的是這榮耀的顯示尚在未來。[14]

「顯於我們」原文所用的介詞片語[15]本身並不是「在我們身上」（思高、金譯）或「給我們」（現代、當代）之意；[16]它所提示的是「向我們顯出」（新譯）之意，即是這榮耀從神那裏發出，達到我們這裏，把我們包括在它的光輝之中。[17]葛嵐斐同意屈梭多模的見解，即「將要向我們顯出的榮耀」（新譯）這講法暗示，這榮耀在某些意義上已是我們所有的；但鄧雅各指出，葛氏的論證把榮耀和兒子的名分混淆了：兒子的名分是信徒現今已有的（14～17b），但得榮耀是仍屬未來之事（17c），是盼望和等候的對象（24～25 節，五 2）。[18]這「將要向我們顯出的榮耀」就是我們要

---

14 Cranfield 1.409 n.2（〔上〕576 註 518）。原文的次序是 τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι（參：加三 23 τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι）；正常的次序應是 τὴν δόξαν（πίστιν）τὴν μέλλουσαν ἀποκαλυφθῆναι（或 ἀποκαλυφθῆναι μέλλουσαν）（Moule 169-70）。BDF §474(5a) 認為這是古典希臘文將分詞和它的修飾語分開的三種方法之一；但 Moule 170 指出，彼前一 5 保持了正常的字次 εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι（沒有變成 εἰς ἑτοίμην σωτηρίαν ἀποκαλυφθῆναι）。MHT 4.94 認為這裏的字次是受了「顯明」一詞的影響所致（一些重要的字或觀念會影響字次）；但 Moule 170 提出這個問題：通用希臘語有無別的證據，表示 μέλλω 一字會產生這種擾亂性的影響？MHT 3.350 則認為 ἡ μέλλουσα δόξα 是個固定用語。關於 μέλλω, 參八 13 註釋註 3。

15 εἰς ἡμᾶς.

16 因此，黃 168 的解釋有欠準確：「原文為在我們裏面的榮耀，或為我們的榮耀。……所以榮耀在實際上說，是已成為事實的，是已形成在我們心中的，但在將來是榮上加榮，更顯為榮耀。」此外，這解釋有「將存在於我們現今的光景與將來要成為我們所有之事物間極大的差距給弄模糊了」（Cranfield〔上〕577；Cranfield 1.410）之嫌。

17 SH 206 ('to reach and include us in its radiance'); Moo I 549-50, Moo III 512 n.21; Byrne, *Sons* 104-5 n. 96; Byrne 260（但 Byrne 257 則譯為 'in and through us'; cf. Chrisoffersson 192: '*in* or *through them*'）。A. Oepke（*TDNT* 2.433）則把 εἰς 解為等於 ἐν；Barrett 155 解為 'in and for us'. 後一個意思（「為我們」）可參較彼前一 4（εἰς ὑμᾶς =「為你們」），後者與動詞「存留」相符。

18 依次見：Cranfield 1.409-10（〔上〕576-77）；Dunn 1.468.

「得榮耀」（八30），即是「和他〔基督〕一同得榮耀」（17c），變成「和他〔神〕兒子的形象一模一樣」（八 29，新譯），實現創造主造人的原意。[19]

2 受造世界的企盼（八19～22）

八19 「受造之物切望等候 神的眾子顯出來。」

原文開首有「因為」一詞，[1]這表示隨後數節（19～25節）是要支持和發揮上一節「將要……顯出」那個思想：受造之物（19～22節）和基督徒（23～25 節）現今都同樣經歷不完全或挫敗之感，二者都熱切地渴望至終的改變。[2]

「切望」和「等候」分別是本節文法上的主詞和動詞。[3]「等候」原文為複合動詞，除了在本段出現的三次外（19、23、25節），在保羅書信另外出現三次，也都是指末日的期待，所等候的分別是「救主……從天上降臨」（腓三 20）、「我們的主耶穌基督顯現」（林前一7），以及我們的稱義所指向的盼望（加五5）。[4]這動詞內的首個前置詞有強調作用，因而得出「熱切／殷切期待」（23節，新譯／金譯）之意。[5]原文的複合名詞「切望」（新約另外只見於腓一 20）含有像鶴一樣伸長脖子、將頭向前伸出、全神貫注地「熱切渴望」（新譯）之意。[6]有英譯本將此詞譯為「帶著焦慮的

---

19 參五 2b 註釋第三段。

1 γάρ = 'For' (NKJV, NRSV, NAS).

2 Moo I 550, Moo III 513.

3 ἡ . . . ἀποκαραδοκία . . . ἀπεκδέχεται.

4 關於加五 5 ἐλπίδα δικαιοσύνης 的這個解釋，可參《真理》295-301；Fung, *Galatians* 224-227; Fung, 'Meaning' 86-93. On ἀπεκδέχομαι, cf. W. Grundmann, *TDNT* 2.56. 此字在新約另外只出現二次：來九 28（也是指等候基督）；彼前三 20。

5 Cf. Cranfield 1.410（〔上〕578）；Cousar, 'Life' 133.

6 參 Cranfield, 同上註；活泉 129（「引頸以待」）；精華 489（「複合詞中的介詞加強了語意，表

渴望」；[7]但是文理強調存著盼望等候（21、23～25節），並無「焦慮」的意味，因此「熱切地盼望著」（現中）或「殷切地期望著」（金譯）才是正確的意思。[8]

本節的主要問題是，「受造之物」原文所指的是甚麼？（一）此詞幾可肯定並不包括信徒在內，即是並非指「一切受造物」（金譯），[9] 因為第二十三節將信徒（「就是我們這有聖靈初結果子的」）與上文（19～22 節）所論的「受造之物」分開。（二）所指的不大可能是天使的世界（或天使加上其他的受造物），[10] 因為第二十節（「服在虛空之下，不是自己願意」）若指天使是甚麼意思呢？而且天使也不是受著「敗壞的轄制」（21 節）。（三）所指的也不大可能是一般人類，[11] 因為保羅若有意包括人類，則他很不可能會排除亞當（亞當是出類拔萃的受造之人），而亞當顯然不能說是「不是自願的」（20 節，呂譯）服在虛空之下，因他的「被屈服」（思高）乃是他自己選擇的結果。（四）所指的也不大可能是不信主的人類（即是除了信徒之外的人類），[12] 因為雖然「世界」一詞有時確是指與信徒相對的不信的世人，我們卻難以想像一位新約的作者會用「受造之物」這詞來單指不信者，因為信徒也像非信徒一樣是「受造之物」，而且他們比其他人更應以他們與神的這種（創造主與受造者的）關係為樂。此外，「不是自己願意」（20 節）與一章二十一節對墮落之人類的描寫不符（「他們雖然知道上

示全心關注某一對象而排斥其他一切事情」）。

7 NAS: 'anxious longing'.

8 Cf. Denton, ''Αποκαραδοκία' 139-40; 及下列譯法：'earnest/eager expectation' (NKJV/NIV), 'eager longing' (NRSV, TEV); 'confident expectation' (G. Delling, *TDNT* 1.393).

9 E.g., Schlatter (E) 184; Käsemann 233 ('all creation including mankind'); Hultgren 105.

10 Cullmann（*Christ* 103）認為，κτίσις 在39節是指天使，這表示此字在本節是指人以外的受造物。

11 E.g., Barth 99.

12 E.g., Gager, 'Diversity' 328-29.

帝，卻不尊他為上帝，也不感謝他」，新譯）；不信的人類也沒有甚麼理由要「切望……神的眾子顯出來」（本節）。因此，（五）「受造之物」唯一合理的解釋是指在人（和天使）以外的、神的創造，即是「低於人類之自然界的總和，包括動物界及非動物界」。[13]

有釋經者斷言，「這裏我們看見受造之物會切望，會不願意〔20 節〕，會指望〔21 節〕，會嘆息〔22 節〕，可見一定是指著人類。而不可能是指其他的事物。」[14] 另一釋經者認為，上述第（五）解釋的困難在於，物質的世界如何能「得著上帝兒女榮耀的自由」（21 節，新譯）？[15] 這問題的答案在於，古猶太傳統也是將被造的世界描寫為緊密地牽涉在人的命運之中；這一點在下文將有較詳細的交代（見 21 節註釋倒數第二段）。至於受造之物在這裏被擬人化，這是舊約及其他猶太文獻常見的做法。[16]

受造之物所熱切渴望的，是「上帝的眾子顯現出來」（新譯）。「神的眾子」顯然是指信徒（14 節），[17] 他們在今生已經是

---

13 本段的討論參 Cranfield, 'Romans 8:19-21' 225; Cranfield 1.411-12（〔上〕579-80；引句出自 1.411-12）；Byrne 255-56. 接受第（五）解釋的還包括：Black 116; Wilckens 2.153; Morris 320; Fitzmyer I 854*a* (§86); Fitzmyer II 506; Moo I 551, Moo III 514; Lambrecht, 'Rom 8:18-30' 7; Lambrecht 121; Bolt, 'Romans 8:18-27' 39.

14 黃 169。Cf. Schlatter (E) 184.

15 Manson 946*b* (§823d).

16 例如：「群山以歡樂束腰，牧場以羊群為衣，……這一切都歡呼歌唱」（詩六十五 12～13〔新譯〕；參：詩九十六 11～12，九十八 7～8）；「大地痛哭哀傷，……新酒哀傷」（賽二十四 4、7〔思高〕；參耶四 28，十二 4）；「受造物都服從你，自己的造主，致力懲罰不義的人，恩待信賴你的人」（智慧書十六 24，思高）；「那時，各樣的受造物，按自己的本性，再重新受造，遵從你的命令，護衛你的子女，不受傷害」（十九 6，思高）。Cf. Cranfield, art. cit. 225; Cranfield 1.412（〔上〕581）；Byrne 256.

17 Christoffersson 121, 140 將「神的眾子」解為「洪水傳統」中所說的「末日審判之天使」。作者的主要立論（48, 116, 136），即保羅在八 18～27 用了「洪水傳統」——創六～九加上以諾壹書一～三十六構成「主要的洪水傳統」（the 'Primary Flood tradition'），含有多過這些資料的版本則稱

神的兒子，但他們的兒子身分是隱藏的，唯有信心才能洞悉；這隱藏的身分有一天要公開顯露，彷彿神要公開地證實和介紹他們是祂的兒子。[18] 這「顯現」將涉及神使祂的榮耀達到並包括我們在它的光輝之中（18 節），[19] 並改變我們的身體（23 節），因而不僅是揭示我們真正的身分，也是一種動力的過程，就是把我們如今已享有卻是隱藏及在初步形式中的兒子身分，提升至最後階段並公諸於世。[20]

八 20 「因爲受造之物服在虛空之下，不是自己願意，乃是因那叫他如此的。」

本節連同下一節解釋了（「因為」）為甚麼「被造的萬物都熱切渴望上帝的眾子顯現出來」（19 節，新譯）。「服」原文即是第七節的「服從／順服」（思高／現中）一詞，只是這裏用的是被動語態「被屈服」（思高），暗示使受造之物服在虛空之下的是神。動詞的過去不定時時態則表示，所指的是一特別事件，很可能是創世記三章十七至十九節所載神所宣布的審判；特別留意「地必為你〔亞當〕的緣故受咒詛；……地必給你長出荊棘和蒺藜來」（17、18 節）那兩句話。[1]

為「洪水傳統」（'Flood tradition'）——合理地被評為「不可接受」（Moo III 515 n.34 [continued]）。穆爾認為，八 18～30 這一段除了顯示它是依賴有關自然界因人的墮落受咒詛及在彌賽亞的日子得復原這舊約傳統外，並無依賴其他的、聖經正典以外的啟示文學的作品（cf. Moo I 577-81, esp. 580-81）。

18 Cf. Cranfield 1.412-13（〔上〕581）；Lambrecht, 同上面註 13。

19 這是否就是現中在這裏譯為「盼望著上帝的**榮耀從他的**兒子們顯示出來」的原因（筆者加上楷體的字是原文沒有的）？

20 Moo III 515. Cf. W. Grundmann, *TDNT* 2.56; Vos, *Eschatology* 198-99.

1 Cf. Hunter 82; Barrett, *Adam* 9; Cranfield, 'Romans 8:19-21' 226; Cranfield 1.413（〔上〕582）；Byrne, *Sons* 105 n.100. 參以斯拉肆書七 11～12：'For I made the world for their sake, and when Adam transgressed my statutes, what had been made was judged. And so the entrances of this world were made narrow and sorrowful and toilsome; they are few and evil, full of dangers and involved in great hardships'

「在虛空之下」在原文佔句首位置，表示這個意思受到強調。（一）思高聖經在此譯為「被屈服在敗壞的狀態之下」，即是將「虛空」視為與第二十一節的「敗壞」同義；[2] 這做法值得置疑，因為二詞的意思顯然有別，「敗壞的轄制」包括比「服在虛空之下」更負面的、死亡和腐朽之意。[3]（二）巴列特根據「虛空」此組字彙在七十士譯本有時用來指異教的神明（例如，本節的名詞在詩三十一 6〔七十士譯本三十 7〕是指「虛無偶像」〔思高三十一 7〕，即是「假神」〔現中〕），認為本節的「虛空」是指「次等的神靈」，即保羅所稱的「世界的元素」（加四 9，原文直譯），受造之物是被置於這些神靈的轄制下。[4] 布魯斯也是認為，除了暗示「徒勞」、「挫敗」（呂譯）之意，[5]「虛空」一詞可能還指敬拜假神；受造之物是受惡意的神靈所奴役的（參：林前十二 2）。[6] 不過，保羅並沒有用「虛空」此組字彙來清楚的指拜偶像。[7]（三）「虛空」一詞在傳道書共用了三十九次（佔舊約全部 54 次的幾乎四分之三），所指的是「在日光之下」（一 3）的一切事物之毫無意義。有認為保羅在本節描寫受造之物為服在虛空之下時，他可能想到傳道書。[8] 不過，（四）最簡單易明的解釋是，「虛空」意即「沒有結

(NRSV).

2 這結論大抵是由 τῇ . . . ματαιότητι . . . ὑπετάγη（本節）和 τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς（21 節）的平行狀態所引致的。ματαιότης 在新約另外只出現二次（弗四 17；彼後二 18）。

3 Lambrecht, 'Rom 8:18-30' 8; Lambrecht 122. Christoffersson 129-30 認為是「被屈服在虛空之下」引致「敗壞」。但這種因果關係並不明顯。

4 Barrett 155. Cf. Ridderbos, *Paul* 92: 控制現今這個世代的邪靈就是「虛空」的代表。

5 ματαιότης 在這裏的英譯法包括：'futility' (NKJV, NRSV, NAS), 'frustration' (NIV), 'vanity' (KJV).

6 Bruce 163. μάταιος 在徒十四 15 也是指「虛無之物」（思高），即是「虛幻的偶像」（現中）。此字在新約另外出現五次（林前三 20，十五 17；多三 9；雅一 26；彼前一 18）。

7 參《羅》1.296 註 7 所屬正文。Christoffersson 130, 139 將 ματαιότης 解為洪水傳統中惡天使所教導的有罪的生活方式；但見八 19 註釋註 17 的評語。

果」、「沒有效果」、「沒有達到其被造和存在的目標」。[9] 按這種理解，當亞當犯罪時，受造之物就被人的墮落牽連：地因亞當的緣故受咒詛，從出產豐富之沃土（參：創二 10～14）變成長滿「荊棘和蒺藜」、人要不斷勞苦才有收成的瘠土（創三 17、18，五 9）；在這種意義上，受造之物「服在徒勞挫折之下」（呂譯），其原來的目的受到挫敗，受造之物沒有成為人榮耀神的媒介（參一 20～21）。[10]

本節餘下的話從正反兩面描寫受造之物**如何**被屈服在虛空之下。消極方面，「不是自己願意」，意即不是由於它自己的過失；受造之物受到挫敗，責任不在於受造之物本身，而是由於亞當犯罪所致。[11] 積極方面，「是由於使它屈服的那一位」（新譯）。班納認為，原文介詞片語的結構（介系詞 + 直接受格）表示是誰的過失引致受造之物被屈服，因此「使它屈服的那一位」不可能是神，而是亞當（參：創三 17「為你的緣故」）。[12] 可是：分詞「使它屈服」

---

8 Bruce, *Colossians* 136 n.27. O. Bauernfeind（*TDNT* 4.523）稱本節為「對傳道書正當的註釋」（'a valid commentary on Qoh.'）。

9 Cf. Cranfield, 'Romans 8:19-21' 227; Cranfield 1.413-14（〔上〕582-83）；Black 116; Moo I 552, Moo III 515; P. W. Comfort, *DPL* 322*a*. 參同字根的副詞 μάτην, 其意思是「枉然」（太十五 9；可七 7）或「徒然」（現中）（新約僅此二次）。Cranfield（上）583 誤譯為「突然地」；「徒然地」、「沒有結果地」（簡明）才對。

10 Byrne 257-58; Heil, *Hope* 51-52 n.44. 略為不同的解釋見 Cranfield, art. cit. 227: 受造之物（除了人）的確以它們自己的方式榮耀神，但是由於神預定它們的讚美不是個別的獻上，而是要構成一個莊嚴華麗的整體，因此，只要人沒有獻出他的一分，它們就不能完全地成為神造它們的時候原意要它們所成為的。筆者以楷體表達的那句話，沒有在葛氏的註釋書中出現：cf. Cranfield 1.414（〔上〕583）。

11 οὐχ ἑκοῦσα = 'against its own will' (BAGD 247, s.v. ἑκών), 'not through its own fault': Cranfield, art. cit. 227; Cranfield 1.414（〔上〕583）。ἑκών 在新約另外只出現一次（林前九 17）。

12 Byrne 260-61. 將 διὰ τὸν ὑποτάξαντα 解為指亞當的釋經者還包括 Cullmann, *Christ* 103; W. Foerster, *TDNT* 3.1031-32; G. Delling, *TDNT* 8.41 with n.4; Robinson 102; Heil, *Hope* 52 n.45. Christoffersson 131, 137, 140 則解為指墮落天使之領袖；但見八 19 註釋註 17 的評語。

所指的應是首句的動詞「被屈服」所暗示的主事者，而該主事者只可能是神；「使……屈服」所指的是個權威的行動，只有神才能主動地使受造之物服在虛空之下；亦只有神才有能力叫受造之物「在希望中」（本節末的介詞片語直譯）服在虛空之下。[13] 基於這些理由，「使它屈服的那一位」應解為指神。[14] 在這前提下，有釋經者認為原文的結構（介系詞 + 直接受格）可能有「被」（相等於介系詞 + 所有格）之意，意即受造之物是由「使它屈服的那一位」叫它服在虛空之下；[15] 但是原文片語大可保持其自然的「由於」之意，指受造之物所以被屈服，是由於神對亞當犯罪所作的判決。[16]

「乃是因那叫它服在指望中者的旨意」（呂譯）這譯法，反映了對本節結尾之介詞片語的一種理解，[17] 即「在盼望中」是連於分詞「使它屈服的那一位」[18]（不是連於動詞「被屈服」）；用來支持這種理解的一個理由是，此片語離開動詞「被屈服」太遠了。[19] 另一方面，「不是自己願意」和「而是由於使它屈服的那一位」在原文構成很好的平衡，[20] 因此「在盼望中」可自然地連於動詞「被屈

---

13 Cf. Leenhardt 220; Cranfield, 同上面註 11（活泉 130）；Ziesler 220; Fitzmyer II 508; Stacey, 'Romans viii. 22-23' 179*b*.

14 So also R. Bergmeier, *EDNT* 3.408*a*; Loane 83.

15 I.e., διὰ τὸν ὑποτάξαντα = διὰ τοῦ ὑποτάξαντος, 'by the one who subjected it' (BAGD 181, s.v. διά [B II 4 b]). So also Fitzmyer I 854*b* (§87); Mounce 184 n.172; Byrne, *Sons* 106 n.103（從上面註 12 所屬正文可見，這是班納較早的看法）。

16 Cranfield 1.414（〔上〕583-84）。

17 ἐφ' ἐλπίδι = 'on the basis of hope' (BAGD 287, s.v. ἐπί [II 1 b γ]) or 'in hope'（見下面註 18、21）。

18 διὰ τὸν ὑποτάξαντα ἐφ' ἐλπίδι = 'because of Him / by the will of him who subjected it in hope' (NKJV/RSV). Cf. CEV: 'God made it this way in the hope . . .'

19 Fitzmyer II 508.

20 Hill（'Construction' 296-97）則認為只有 ἐφ' ἐλπίδι 才與 ἑκοῦσα 構成合理的對比，因此他建議將 διὰ τὸν ὑποτάξαντα 視為插入語，得出的意思即是：受造之物被屈服在虛空之下，不是自己願意而是——由於使它屈服的那一位——在盼望中。可是，將 διὰ τὸν ὑποτάξαντα 視為插入語這做法並不自然。

服」。[21] 這就是說，當神將受造之物屈服在虛空之下時，祂這樣做是「在盼望中」的——不是說「受造之物〔主觀地〕仍懷有希望」（思高）或「被造的仍然盼望著」（現中），而是說神沒有將受造之物放在永遠無望的景況之中，而是為它提供了客觀的盼望。在十六章二十節的提示下，好些釋經者認為，此盼望可能是指創世記三章十五節那個應許；[22] 另一位釋經者則指出，該節所說的其實是蛇及其後裔（甲）與女人及其後裔（乙）之間永久的敵意，因此我們不宜過分輕易地將該節所說的認同為本節所說的盼望。[23] 事實上，保羅在下一節為我們清楚解釋了他所指的盼望是甚麼。

八21　「但受造之物仍然指望脫離敗壞的轄制，得享　神兒女自由的榮耀。」

這裏的「但」字不知道是如何得來的。原文有兩個可能的語句：（一）葛嵐斐採納「因為」（呂譯）這語句，[1] 後者表示本節是解釋上一節「在盼望中」那個意思：為甚麼受造之物的被屈服在虛空之下是「在盼望中」的呢？因為受造之物要獲得自由，脫離敗壞的轄制。[2] 可是，（二）另外那個語句有更強的抄本證據支持；[3] 在

21　Moo I 553, Moo III 516 n.43. So also Cranfield, 'Romans 8:19-21' 228; Cranfield 1.414（〔上〕584）；Louw 1§18. Cf. NIV, NRSV, NAS: 'who subjected it, in hope . . .'

22　E.g., Bruce 163; Cranfield, 同上註；Moo I 553, Moo III 516.

23　Fitzmyer II 508-9; cf. Fitzmyer III 138. 亦參八21註釋註12（D. G. Reid）。

1　Cf. Cranfield, art. cit. 228; Cranfield 1.414-15（〔上〕584-85）。葛氏認為 διότι 是比 ὅτι「較難懂」的語句，因後者顯然適合用來引介盼望之內容。但這論證可被倒轉過來支持 ὅτι 為原來的語句，正因為在這裏使用此字顯然是十分合適的！如葛氏所指出的，就「抄傳的可能性」而論——'transcriptional probability' 在 Cranfield（上）584 被誤譯為「文章起承轉合的可能性」——原來的 ἐλπιδιδιοτι 被誤抄成 ἐλπιδιοτι（即是由於 'haplography', 漏掉了 δι），或原來的 ἐλπιδιοτι 被誤抄成 ἐλπιδιδιοτι（即是由於 'dittography', 重複了 δι），是同樣可能的。在這種情形下，外證（即抄本的證據）就顯得特別重要。

2　葛氏（同上註）又指出，διότι = 'that' 這種用法在希臘化運動時期（'Hellenistic'）的希臘語有可考的證據（LN 90.21 也是認為 διότι 在此與 ὅτι = 'that' 同義），但在保羅書信其他地方或新約其餘

這前提下，此字仍可解為「因為」[4]（如在六 17、15，五 5），但把它視為引介一名詞子句[5]得出的意思更為自然，即本節指出了神為受造之物所提供的盼望之內容。[6]如上文所指出的（見上一段），所說的盼望並不是「受造之物仍然〔主觀地〕盼望」一些甚麼，而是基於神的計畫的、客觀的盼望。[7]只是，在保羅將受造之物擬人化後，受造之物也被說成「熱切渴望」與此客觀盼望緊密相連的「神的眾子〔之〕顯現」（19 節），以及「一同歎息，勞苦」（22 節）；到這個程度，客觀的盼望也同時是受造之物主觀的盼望。

這盼望的主要內容就是受造之物本身也[8]要「得著釋放」，[9]後者以兩個介詞片語從正反兩面進一步描述：[10]（一）消極而言，是「脫離敗壞的奴役」（新譯），即是脫離受「敗壞」奴役的景況。[11]這詞也可譯作「朽壞」（現中）或「腐朽」（金譯）；「朽壞」與「不朽壞」相對（林前十五 42、50），「敗壞」亦與「永生」構成

部分都沒有這種用法。

3 Cf. Metzger 517.

4 活泉 131。參下面註 7。

5 I.e., ὅτι introduces a noun clause, 如在八 18、16，七 21、18、16、14、1，六 16、9、8、6、3，五 3 等處。

6 So, e.g., Fitzmyer I 854*b* (§87)（Fitzmyer II 509 則說 'because' *or* 'that'）；Moo III 506 n.1, 516 n.45; Mounce 185; Byrne 261; Christoffersson 106.

7 活泉 131 說，「這是受造之物自己的指望，而不是創造者的指望。」這是由於作者將 ὅτι 解為 'because' 而不是 'that'（見上面註 4）。

8 καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις = 'the creation itself also' (NKJV, NAS). 這種加強語氣的講法大抵是將受造之物和隨後提及的「神〔的〕兒女」構成對比。

9 原文動詞（ἐλευθερόω）已在上文用了三次：六 18、22，八 2。

10 ἀπὸ . . . εἰς 這種表達法亦見於（例如）加一 6；提後四 18。亦參：提後二 21。

11 I.e., τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς = 'slavery/bondage to decay' (TEV / NIV, NRSV), 'slavery/bondage to corruption' (NAS / Moule 175). 亦即 τῆς φθορᾶς 是受詞所有格（LN 23.205; Moo I 553, Moo III 517 n.47; Byrne 261），不是所謂希伯來式的品質所有格（MHT 3.212-13, 4.90）= 'slavery of decay' (LN 13.62).

對比（加六 8）。[12]（二）積極而言，是「得享神兒女自由的榮耀」──較貼近原文的譯法是「進入上帝兒女們之榮耀之自由」（呂譯）。[13] 若把所有格的名詞「榮耀」視為相等於希伯來式的形容詞，得出的意思便是「榮耀／光榮的自由」（當代／現中）；[14] 但是這種理解忽視了一件事實，即本段的重點是在於那「將要向我們顯出的榮耀」（18 節，新譯），因而亦削弱了本節對這末世事件的強調。[15] 因此，「榮耀」較宜解為保持其名詞的意思，指第十八節所說的榮耀；[16] 而「『神兒女之榮耀』的自由」意即與神兒女之榮耀連在一起的自由。[17] 這就是說，這自由是陪同著神兒女之榮耀

12　除了上述四次，φθορά 一字在新約另外出現五次：西二 22；彼後一 4，二 12a（「宰殺」）、12b、19（δοῦλοι . . . τῆς φθορᾶς 與羅八 21 的 τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς 在形式上相近）。Fitzmyer II 509 認為 φθορά 不僅指會變壞和會腐朽，亦指標誌著受造之物現今情況的缺乏美麗、活力和力量。D. G. Reid（*DPL* 865*a*）贊成保羅是在想及被造的世界受制於撒但及其「中介者」（參十六 20；創三 15）；但見八 20 註釋註 23 所屬正文。Christoffersson 135 引述 Biggs 對彼後二 19 的評語，即很難分開「敗壞」與「毀滅」這兩個意思；加上 καταφθείρειν 在 LXX 創六 13、17 是指以洪水「毀滅」人和地，因此作者認為，保羅在這裏是用了得自洪水傳統的、關乎現今世界之敗壞和毀滅的思想。但見八 19 註釋註 17 的評語。Georgi（'God' 155）則把「敗壞」解為是由人類和律法合謀而引致的；八 18～22 回顧並總括一 18～三 20 和七 7～24。可是上一節已表明，把受造之物屈服在虛空之下的是神。

13　εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ = 'into / will obtain the freedom of the glory of the children of God' (NAS/NRSV).

14　參：思高、金譯：'glorious liberty/freedom' (RSV, NKJV / NIV, TEV, CEV). So also MHT 2.440; Moule 175; Wallace 87-88.

15　Morris 322; Mounce 185 n.174. Loane 84 對「榮耀的自由」這種譯法的批評是，它倒轉了原文的思想次序：原文指向「榮耀」為顯著的觀念，「自由」只是個從屬的因素。可是經文明說「進入……自由」，因此「自由」是主要的觀念，「榮耀」是「自由」的修飾語。

16　Bruce 164.

17　Cf. Byrne, *Sons* 107; Byrne 261 ('the freedom associated with the glory of the children of God'); Moo I 554, Moo III 517 n.48. 鮑 1.263 則解為「在榮耀中的自由」，彷彿原文是 τὴν ἐλευθερίαν [τὴν] ἐν δόξῃ 似的。

的，當神的兒女經歷到那「將要向我們顯出的榮耀」時，受造之物也就「得著釋放，脫離敗壞的奴役」，得享自由；亦唯有當那末日的榮耀顯現時，受造之物才可以進入這裏所說的自由。[18]

由於這自由是與「敗壞的奴役」相對，因此，這「自由」首先是指「擺脫那腐朽的控制」（金譯）；這自由也是指不再「服在虛空之下」（20 節），即是得以實現受造之物被神創造的原意。[19] 保羅在本節的話似乎提示，被造之物質世界至終的命運不是要在末日被徹底毀滅，而是被改換一新，以致它能實現神創造之原意。[20] 本段為「環保」運動提供了聖經基礎：我們應注意環保，不單是因為環保分子催促我們這樣做，或是為了下一代的好處，更是因「這是天父世界」，我們可以期待本節所說之盼望的實現；換一個講法，不浪費天然的資源和避免把環境污染，**本身**並不是最終的目的，因這個世界是為人而造，更是「為了他〔基督〕而受造的」（西一16，思高）。[21]

保羅在這裏所表達的盼望，可說是與舊約關於舊的創造和新的創造之間的「預表類比」一脈相承的。因為舊約認識到人和創造是密切相關的：就如受造之物因亞當的犯罪也經歷了「墮落」，照樣，神在末時的救恩也要帶來更新的創造。例如：在神施行拯救的

---

18 Cf. Moo, 同上註；Cranfield, 'Romans 8:19-21' 229; Cranfield 1.415-16（〔上〕586）。

19 Cf. Cranfield, 同上註。

20 So Bruce 161; Moo III 517. 以斯拉肆書七 75 也提到神要「更新創造」（'renew the creation', NRSV）。彼後三 10～12 似乎提示與此不同的圖畫（cf. Kelly, *Peter* 365: 隱現於經文之前景〔'fore-ground'〕的思想，是地和其上的一切被徹底毀滅）。Whiteley（*Theology* 271）則認為，根據羅八18～25 而推測物質宇宙之未來是危險的做法，因為關於神對物質宇宙之旨意，保羅並無給予我們明確的資料；他的意思只是，雖然亞當犯了罪，神為物質宇宙所定的旨意，就如祂為人類所定的旨意一樣，終必成就。

21 依次見：L. Morris, *DPL* 879*a*; 及 Lambrecht, 'Rom 8:18-30' 15-16, Lambrecht 131; D. Guthrie and R. P. Martin, *DPL* 356*b*.

日子，祂要「使她〔錫安〕的荒野成為伊甸，使她的沙漠變為上主的樂園」（賽五十一3〔思高〕；參五十五 12～13，三十五〔尤其是 1～2、6b～7 節〕）；當神復興以色列時，「山嶺要滴下新酒，丘陵都要溶化奔流」（摩九 13，思高）；在彌賽亞的統治下，「連自然界都充滿安祥和諧之氣」（賽十一 6～9〔串釋〕；參六十五 17～25；結三十四 25～31；何二 18；亞八 12）。如此，神要造「新天新地」（賽六十五 17，六十六 22），這在末日要完全實現（彼後三 13；啟二十一 1）。[22]

本節和上一節一起支持了第十九節，其中論證的邏輯則與經文所提各項目的次序剛好相反：（一）神的計畫是，當神的兒女得著榮耀時，受造之物也要獲釋脫離敗壞的奴役，得享自由（21 節）；（二）因此，當神將受造之物屈服在虛空之下時，祂為受造之物提供了客觀的盼望（20 節）；（三）這盼望就是受造之物熱切渴望神的眾子顯現出來的基礎或原因（19 節）。[23]

八 22　「我們知道，一切受造之物一同歎息、勞苦，直到如今。」

原文開首有「因為」（思高）一詞。有認為這表示本節是支持第二十節上半的：一切受造之物一同歎息，這事實解釋了受造之物是服在虛空之下。[1] 較好的解釋是：本節以不同的字眼總結了上兩節的內容，而該二節是支持第十九節的（見上一段），因此本節的功用是（與 20～21 節一起）支持第十九節所說的。[2]「我們知道」[3] 一詞表示，保羅假定這裏所說的是基督徒眾所週知的事。為甚麼保羅

22　Cf. Allen, 'Romans i-viii' 17-18（「預表類比」是 'typological analogy' 的翻譯）；Byrne, *Sons* 105 with n.100. Ladd（*Theology* 567）可以這樣說：在受造之物蒙救贖這真理的底下，有淵深的聖經神學為基礎；自然界得贖脫離邪惡和敗壞，乃是身體得贖（參 23 節）自然的結果。

23　Byrne, *Sons* 106-7.

1　Christoffersson 108-9.

2　Cranfield 1.416（〔上〕586）。

3　οἴδαμεν, 參《羅》1.342 註 1。

可以如此假定呢？一說認為這是由於本節不僅是保羅從聖經得來的信念（參：創三 14～19），亦有賴於基督徒可以觀察得到的具體事件，諸如地震、泛濫、饑荒等天災。[4]巴拉克認為本節所說的乃是眾所週知的、猶太人啟示文學之預言傳統的部分內涵。[5]葛嵐斐的見解可能最為中肯：本節所表達的是舊約的洞見（尤其參：創三 17），此洞見也反映於啟示文學的傳統中。[6]

「一切受造之物」直譯為「整個創造」，即是比第十九、二十節的「受造之物」多了「全」字。[7]一些釋經者認為這裏所指的是在信徒之外的整個創造，或是整個受造的世界，包括人、飛鳥、走獸、田野、森林、一切。[8] 但上文已經辯證，第十九節的「受造之物」是指低於人類之自然界的總和（參該節註釋第三段），而並無理由要我們對「一切受造之物」另作解釋。這裏加上「一切」一詞，不是要把人類或信徒加在上文的「受造之物」之上，只是表明了所說的「一同歎息、勞苦」的意思不是整個創造「與……一起」歎息勞苦，[9] 而是整個創造的各部分「一起、聯合一致地」歎息勞

---

4 Lambrecht, 'Rom 8:18-30' 13-14; Lambrecht 128.

5 Black 116. Myers 1153*a* 指出，「產難」是個傳統的圖像，用來指伴隨著神的審判（賽十三 8）、新紀元的來臨（偽經以諾壹書六十二 4）或彌賽亞之來臨（庫穆蘭第一洞穴所發現《感恩之詩》三 7～10〔see Vermes, *Scrolls* 157; LaSor, *Scrolls* 129〕）的災難。賽十三 8 在 LXX 用的是名詞 ὠδίν, 如在何十三 13、那二 10、賽二十一 3、耶八 21、十三 21、二十二 23、二十七 43（MT 五十 43）、結七 4（MT 7） 等處一樣。用動詞 ὠδίνω 的例子包括：彌四 10；哈三 10；賽二十六 17、18；耶四 31，三十 16（MT 四十九 22）。

6 Cranfield 1.416（〔上〕586）。葛氏還加上「並由福音證實和賦予清晰的輪廓」；可惜他沒有解釋這句話。

7 πᾶσα ἡ κτίσις = 'the whole creation' (NIV, NKJV, NRSV, NAS). 參較 20 節的 ἡ κτίσις. LN 25.145 指出，我們很難說 'all of creation groans together', 因為 'all of creation' (TEV) 是個完整的單位，故此可能需要譯作 'all parts of the creation groan together'. 中譯「一切受造之物」正符合是項觀察。

8 依次見：Christoffersson 109; Stacey, 'Romans viii. 22-23' 179*a*.

9 既不是「與我們（信徒）一起」（因為這與 23 節「連我們……也」〔新譯〕這種講法不符），

苦，構成一種「呻吟的交響曲」。[10]

「一同歎息、勞苦」較貼近原文的譯法是「一同……呻吟」（新譯），「同受產痛／難」（思高／呂譯）。[11]一些譯本將二者合併為一個意思，如「一切被造的都在痛苦呻吟，好像經歷生產的陣痛」（現中）；[12]但是鑑於下一節只提到「歎息〔即呻吟〕」，二詞較宜視為獨立和同等的。受造之物呻吟的原因是由於它被屈服在虛空之下（20 節），因而熱切渴望神的眾子顯現之日（19 節），那也是它得以脫離敗壞的奴役之時（21 節）。[13] 好些釋經者認為，「同受產難」反映了拉比傳統所謂的「彌賽亞的產痛」，即是彌賽亞來臨之前、引進彌賽亞時代的苦難；[14] 但這看法至少有兩點困難：第一，「彌賽亞的產痛」這觀念見於新約之後的拉比文獻，因此我們不能確定保羅是否曉得這個觀念；第二，「彌賽亞的產痛」是指彌賽亞來臨之前，因而是末期之事，但受造之物所經歷的「產痛」乃是從它因亞當的犯罪而被屈服在虛空之下（20 節）便開始，並且持續「直到如今」的。[15] 無論如何，「產痛」的圖像有效地表達了經

也不是「與基督一起」（因為 17 節之後已沒有提到基督），也不是「與（一般）人類一起」或「與不信的人類一起」（因為文理並不支持這些意思）：Cranfield 1.416-17（〔上〕586-87）。

10 Leenhardt 222 4th n.; J. Schneider, *TDNT* 7.601 n.5; Cranfield, 同上註；Dunn 1.472; Morris 323 n.97; Moo I 555, Moo III 518; Byrne 261; Fee, *Presence* 571 n.293; Fitzmyer I 854*b* (§88)（但 Fitzmyer II 509 則認為是指受造之物「與人類一起」呻吟）。

11 συστενάζω, συνωδίνω 這兩個複合動詞在新約出現僅此一次。簡單的 ὠδίνω 在新約出現三次（加四 19、27；啟十二 2）；簡單的 στενάζω 見羅八 23b～c 註釋註 2。

12 Cf. NIV/NRSV: 'groaning as in the pains of childbirth / groaning in labor pains'.

13 Cf. *EDNT* 3.313*b*-14*a*.

14 See, e.g., L. J. Kreitzer, *DPL* 264 (§3.7.1); *EDNT* 3.311; Michel 269; Käsemann 236; Cranfield 1.416 n.2（〔上〕587 註 545）。

15 依次見：（1）Fitzmyer II 509;（2）Bruce 164; Byrne, *Sons* 108 n.115（但 Byrne 261 認為保羅顯然是利用了「彌賽亞的產痛」這個主題，他有信心他的讀者會點首同意）。亦參 Tan, 'Romans' 202. ἄχρι τοῦ νῦν 在此描寫一個過程沒有中斷的性質（G. Stählin, *TDNT* 4.1107）。νῦν 是常與冠詞連

過痛苦獲得新生的盼望（參：約十六 21）：在各種形式的受苦中，產痛是最具有新生命之濃烈氣味的一種。[16]

有釋經者指出，雖然創世記三章十六、十七兩節都提到「苦」（「苦楚」、「勞苦」），[17]提到生產之苦的卻是第十六節；而且七十士譯本在該節用了與「一同呻吟」同字根的名詞「呻吟」來翻譯有關的希伯來字，[18] 該希伯來字（在烏加列文及亞喀得文有關的兩個字的提示下）可能意即「（身體的）發抖」，即是七十士譯本的希臘文「呻吟」一詞可能保存了該希伯來字原來的「（你的）顫抖」之意。因此，七十士譯本對創世記三章十六節上半的翻譯，比同章十七節提供了「一同呻吟，同受產痛」這話更合適的背景；換句話說，該譯本的翻譯，是本節的「同受產痛」一詞的來源。由此看來，本節的文學及神學背景不僅是創世記三章十七節（提到地受咒詛），也是同章第十六節（提到夏娃生產之苦）。[19] 另一釋經者從「互為文本」[20] 的角度指出：由於「呻吟」在有關以色列人出埃及之敘述中佔著中心的位置，[21] 又由於「產難」的圖像與末日及與神的國度在新紀元來臨有關聯（參上面註 5），因此，當保羅在這裏將受造之物描寫為「一同呻吟，同受產痛」時，這圖像不僅是神的咒詛的回響，也是與「神在出埃及的事件以及在新紀元中將以色列

著使用的副詞之一（Wallace 232-33）。

16 Byrne, *Sons* 108.

17 LXX 兩節皆用 λύπη（痛苦）一字。

18 即是 LXX 創三 16a 以 στεναγμός 翻譯希伯來文的 הֵרֹן。

19 詳見 Tsumura, 'Rom 8.22' 620-21.

20 關於「互為文本」（intertextuality），可參張略：「釋經」233-36。

21 「以色列子民由於勞苦工作，都嘆息哀號（κατεστέναξαν）：……天主聽見了他們的哀號（στεναγμόν）」（出二 23、24〔思高〕；參六 5）。這個主題（神聽見其子民在受壓制之下發出的呻吟，並採取行動救拔他們）常在舊約裏出現（例如：LXX 士二 18；詩十一 6〔MT 及思高十二 6，和合十二 5〕，一〇一 21〔MT 及思高一〇二 21，和合一〇二 20〕）。

從壓制之下釋放出來」有關之描述的回響。受造之物也要從奴役中獲得釋放，經歷新生。[22]

3　信徒切望得救贖（八 23～25）

八 23a　「不但如此，就是我們這有聖靈初結果子的，」

下一句的「〔我們〕……也……歎息」（23b）提示，「不但如此」意即「不但一切受造之物一同呻吟，同受產痛」（22 節）。[1] 上一小段（19～22 節）描寫過受造之物在呻吟痛苦中的企盼，本小段（23～25 節）描寫信徒也同樣一面呻吟，一面盼望和等候，兩段在字彙上有不少相似之處。[2]

「初結果子」或「初熟果子」（現中）的原文在七十士譯本主要是用來指每個生產季節地土所出產首批的收成；[3] 以色列人要將初熟的土產獻給神（參：申二十六 1～15），藉此承認全部的收成都是神所賜的。但這詞在新約出現的八次多數是比喻性用法。[4] 就本節而論，（一）有認為這詞可能並無原來的「初熟果子」之意，其意思

22　Cf. Keesmaat, 'Romans 8.14-30' 45-46. 留意作者認為本節的圖像是一種 (unintentional) echo, 不是 (intentional) allusion（二者的分別見 32）。

1　Cf. Louw 1§18. Louw 2.92 則認為「不但如此」意即「不但受造之物等候將要來的榮耀」。當然，後者和「一同呻吟，同受產痛」實質上只是一體的正、負兩面。關於 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καί, 可參五 3～4 註釋註 1。

2　「等候」（19 節，23、25 節）；「盼望」（20 節，24a、b、c、25a）；「得著釋放」、「自由」（21 節），「得贖」（23 節）；「神的兒女」（21 節），「兒子的名分」（23 節）；「歎息」（22 節，23 節）。Cf. Lambrecht, 'Rom 8:18-30' 5.

3　參（例如）：LXX 出二十二 28，二十三 19，三十四 26；利二十三 10；民十八 12、13；申十八 4；代下三十一 5。「初熟節，即七七節」（民二十八 26〔思高〕；參：出三十四 22；利二十三 15～21），亦稱「收割節」（出二十三 16）。Cf. *EBD* 384.

4　原文為 ἀπαρχή. BWorks 列出九次（另八次為：羅十一 16〔字面意義〕，十六 5；林前十五 20、23，十六 15；帖後二 13；雅一 18；啟十四 4），但帖後二 13 原來的語句可能不是 ἀπαρχήν 而是 ἀπ' ἀρχῆς（詳參《帖後》257-59）。

可能只是「預嘗和信物」。[5] 不過，（二）我們不必排除原來的「初果」（思高）之意，儘管所指的不是人獻給神的供物，而是神賜給人的禮物；保留此意仍然可以得出第一說的意思：首部分的收成（聖靈）使人期待獲得更多，它是最後收成（將來的榮耀〔18節〕、兒子的名分、身體得贖〔23b-c〕）的預嘗，並保證其餘的部分會隨著而來。[6]（三）一個有趣的建議是這詞可能指「出生證明書」，[7] 這個意思似乎與文理相符，因上一節提到「產痛」。鄧雅各認為此意思其實會使保羅的思想陷於混亂——出生證明書已經發出，但產痛仍在進行！[8] 不過此評語並不中的，因為經歷產痛的是受造之物，保羅沒有說信徒也在經歷產痛。較合理的批評是：此解釋使「聖靈初結〔的〕果子」一語失去其豐富的意思，而且即使保羅曉得「出生證明書」這個意思，他也很不可能會不加解釋就把原文用在這個專門意義上。[9] 與此同時，雖然「初果」一詞在這裏的意思並不是「出生證明書」，另幾段經文倒有類似的含義：「〔你們〕受了……聖靈為印記」（弗一 13）意即「上帝把……聖靈賜給你們，作為你們歸屬於他的印記」（現中）（參四30；林後一22）。[10]

在「聖靈初結果子」或「聖神初步果實」（金譯）這片語裏面，所有格的「靈」字和直接受格的「初果」之關係至少有三種解釋：（一）「『聖靈初結的果子』大概是指信徒現今已得著的拯救。……靈魂的得救是聖靈最初的工作，身體的得贖卻是聖靈在我

---

5 Cf. MM 54*a* (s.v. ἀπαρχή); LN 57.171 ('foretaste and pledge'); Black 117 ('foretaste' or even 'gift').

6 Cf. G. M. Burge, *DPL* 300-1 (§1.3). 參較 Leenhardt 227 2nd n. 作者認為這裏的重點是「期待和保證」。

7 BAGD 81 (s.v. 2).

8 Dunn 1.474.

9 G. Delling, *TDNT* 1.486 n.16.

10 Bruce 164.

們身上最後〔的〕工作。」[11] 從文法的角度而言，此解釋似乎是將「靈」字視為「所有」所有格。[12]（二）聖靈只是一種臨時的賜予，只是一個開始；最後是獲得兒子的名分，即是獲賜靈體。持此說的釋經者稱「靈」字為「部分」所有格。[13] 但嚴格地說，以下的解釋才是將「靈」字看為「部分」所有格：聖靈的一部分（即是初果）如今已賜下，暗示聖靈更多的部分將於未來賜下。但是如此將聖靈看為分期賜下，似乎並不是保羅的看法。[14]

（三）「靈」字最宜視為「同位」所有格，得出的意思即是：聖靈「就是」（現中）「初果」，[15] 是將來要向他們顯明之榮耀的預嘗和信物；信徒有聖靈住在他們裏面，就是他們至終得救的保證。[16] 因此，在某程度上，「初果」可說是與「質」（林後一 22，五 5；弗一 14：小字）的原文同義的：「聖靈是我們得基業的憑據」（弗一 14），「〔神〕賜下聖靈在我們心裏，作為他為我們所預備的一切的擔保」（林後一 22〔現中〕，參五 5）。[17] 值得特別留意的

---

11 陳終道 181。

12 I.e., τοῦ πνεύματος = a kind of 'possessive' genitive. 參較 Cranfield 1.418（〔上〕590）之（iii）。

13 I.e., τοῦ πνεύματος = partitive genitive（活泉 xxvi 譯為「區分所有格」）：G. Delling, *TDNT* 1.486 with n.17。參較 Cranfield 1.418（〔上〕589）之（i）。

14 So, correctly, Barrett 117.「所賜給（δοθέντος）我們的聖靈」（五 5）、「〔神〕賜（δούς）聖靈在我們心裏」（林後一 22）、「〔神〕賜（δούς）給我們聖靈」（五 5）這種講法，顯然並無「分期」之意，所用的過去不定時時態分詞，都表示過去一次完成的行動。至於帖前四 8「〔神〕賜（διδόντα）聖靈給你們」所用的現在時態的分詞，其解釋可參《帖前》319-20。

15 I.e., τοῦ πνεύματος = appositive/epexegetic genitive: Barrett 156; Robinson 102-3; Byrne 264; Cranfield 1.418（〔上〕590；活泉 132）之（ii）。

16 Cf. J. M. Gundry-Volf, *DPL* 40*b*; Volf, *Paul* 27-29; Cranfield, 同上註。後者認為按此理解「靈」並不是指聖靈本身，而是指聖靈的工作；筆者倒認為這不是唯一的可能，「靈」字可更自然地解為「聖靈（及其工作）」。

17 「質」原文為 ἀρραβών；(τὸν ἀρραβῶνα) τοῦ πνεύματος（林後一 22，五 5）也是同位所有格（cf. Barrett, *Second Corinthians* 80, 157）。

是：「質」字原文所指的不是可於遲日贖回的「抵押〔品〕」（思高：林後一22，五5），而是證明一項交易之真確的「首期〔款〕」或「定金」。[18] 這樣，如費歌頓所指出的，「初果」、「定金」和「印記」（見再上一段末）這三個圖像，都是保羅用以說明聖靈在信徒現今生命中——這是一種「既濟」而又「未濟」的生命[19]——所扮演的角色：聖靈的臨在是確實的證據，證明舊約有關末世的應許已經成就，未來已介入現在，這是「已濟」的一面；[20] 但是末世最後的彰顯仍未發生，在此期間，聖靈就是最後之榮耀的保證，這是「未濟」的一面。保羅在本節不用「定金」而用「初果」，其原因可能是「定金」的重點是在現今的「首期」，「初果」則引出末日之收成這個思想，因而更符合本節末世性的文理。[21]

「有聖靈初結果子」這個分詞片語有兩個可能的解釋：（一）若把分詞「有」字解為具有所謂「讓步」之意，得出的意思即是，「連我們這些有聖靈作為初熟果子〔因而擁有盼望之牢固基礎〕的人，自己也在內心歎息」（新譯）。[22]（二）釋經者多認為分詞的意思是「因為我們有」，意即我們之所以「心裏歎息，等候得著兒子

---

18 I.e., ἀρραβών = not 'pledge', but 'earnest', 'down-payment'. Cf. Robinson, *Ephesians* 36; Barth, *Ephesians* 1.96.

19 Ladd（'Eschatology' 272*b*-73*a*）指出，「初果」是收成的開始，卻不是收成本身；聖靈所賜的生命也是如此：它是來世的生命，是末日收成的開始，卻不是收成的全部。

20 參《羅》1.474（三21a 註釋首段末）。

21 Fee, *Presence* 573, 897 (cf. 807). Turner（'Spirit' 60-61）從「兒子的名分」就是那將要來的「收成」這角度，解釋聖靈如何是此收成的「初果」：第一，聖靈如今在我們裏面已造成的與神的關係，就是我們在那日要完全地享受的關係；第二，聖靈要在那日將我們的「預嘗」（'foretaste'）帶到完成的地步，就是使我們與基督相似，有完全的兒子名分（'full sonship'）；第三，未來的收成（兒子的名分）本身將會是更完全地領受聖靈（'a fuller receiving of the Spirit'），藉之我們要從「血肉的身體」變為「屬靈的身體」（林前十五44，現中）。對於這個解釋，筆者只是對「更完全地領受聖靈」這種講法略有疑問（參上面註14及所屬正文）。

22 Cf. Knox, *Life* 104; 思高、金譯。I.e., ἔχοντες = concessive.

的名分」，正是由於我們有聖靈住在我們裏面（參 9、11 節）。[23] 此解釋更符合文理，因為保羅不是單說「我們有聖靈」，而是說「我們……有聖靈作為初熟果子」，這表示他想到的不是聖靈作為信徒所享受之現今福澤的「中介者」，而是聖靈預示及保證救恩之完成這個角色。[24] 按此解釋，分詞片語的意思即是：**由於我們有聖靈作為救恩之完成的預嘗和保證，我們就在心裏歎息，渴望完全的救恩、末日之榮耀的來臨。**

八 23b～c 「也是自己心裏歎息，等候得著兒子的名分，乃是我們的身體得贖。」

「我們……自己」在原文是加重語氣的，與上一節的「一切受造之物」相對。[1]「歎息」較宜譯為「呻吟」。[2] 有釋經者認為，「心裏」原文的意思是「關於我們自己」，意即受造之物的呻吟是關於神所揀選之人的兒子名分（受造之物熱切渴望神的眾子顯現出來〔19 節〕，以致受造之物也得享神兒女之榮耀的自由〔21 節〕）；信徒的呻吟則是關於他們自己，就是關於他們要得著兒子的名分。[3]

---

23 I.e., ἔχοντες = causal: Dunn 1.473. Morris 324 認為兩種解釋都是對的，無法在二者中作選擇。

24 Moo I 557, Moo III 520. Fee（*Presence* 574 n.300）謂分詞表達「伴隨的情況」；但是他的譯法（'in that we have . . .'）正是「因為、由於我們有」之意。

1 原文為 αὐτοὶ . . . ἡμεῖς καὶ αὐτοί. 獨立代名詞 ἡμεῖς（即並非僅是隱含於動詞 στενάζομεν 之內；MHT 3.41 認為很可能是受強調的）暗示「我們」和「一切受造之物」（22 節）的對比（Wallace 321-22）。由於保羅在首個 αὐτοί 之後，在中途插入了一個頗長的分詞片語（τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες），因此當他重拾主句時覺得要重複 αὐτοί 一字（cf. Moo I 556, Moo III 519 n.57; Christoffersson 110）。以第三人稱的反身代名詞（αὐτοί）代替第一或第二人稱，是 LXX、新約及未受教育之蒲草紙文獻作者的做法（MHT 3.42）。

2 στενάζομεν = '(we) groan' (NIV, TEV, NKJV, NRSV, NAS, CEV).στενάζω 在新約另外出現五次：一次的意思是「埋怨」（雅五 9）或「抱怨」（思高、新譯），另四次的意思是「歎息」（可七 34；來十三 17〔呂譯〕）或「呻吟歎息」（呂譯：林後五 2、4）。

3 Byrne, *Sons* 108 n.118; Byrne 263, 264-65; cf. Christoffersson 110. I.e., ἐν ἑαυτοῖς = 'with/in respect to ourselves'.

此說不能成立，因為原文片語在新約另外出現二十次（保羅書信四次），沒有一次是「關於……」之意。[4]此片語在這裏最自然的意思是「在自己心中」（思高）；[5]這表示信徒的「呻吟」是在內心發生而不用言語表達出來的。[6]

信徒為甚麼在自己心中呻吟呢？（一）有釋經者認為他們是在普世之咒詛、即亞當之咒詛的壓制下呻吟；保羅將舊約有關以色列民在壓制之下呻吟的傳統，改變為一切受造之物，包括在基督裏的人，都在亞當的咒詛之壓制下呻吟。[7]這個解釋不大可能是正確的，因為：保羅書信其他的地方並無明白地提到亞當的咒詛，[8]而且人類在亞當裏所失去的已在基督裏收復了（羅五 12～21），因此，保羅按理不會視信徒為繼續在亞當的咒詛之下。（二）司徒德認為，使我們呻吟的一方面是我們身體的脆弱，另一方面是我們墮落的人性；七章二十四節痛苦的呼喊正是保羅所說的內心的呻吟，只是該

4　ἐν ἑαυτοῖς 在保羅書信另四次的意思分別是：「在自己身上」（羅一 27）、「自己心裏」（林後一 9）、「用自己」（十 12）或「用彼此」（NRSV）、「彼此」（帖前五 13）。在馬太福音（六次），四次的意思是「彼此」（十六 7、8，二十一 25、38）；馬太福音的另二次，和路加福音的兩次，意思是「心裏／自己心裏」（太九 3；路七 49 ／太三 9；路三 8）或「對自己（說）」（NAS）。在馬可（四次）和約翰福音（三次），其意思皆為「自己裏面」（可四 17，呂譯）、「他們心裏」（可二 8，六 51；約十七 13）、「你們裏頭／心裏」（可九 50 ／約五 42），或「在你們裏面」（約六 53）。在雅二 4 的意思是「你們心裏」（呂譯）或「在你們當中」（NKJV, NRSV, NAS）。

5　Cf. TEV, NKJV, NAS: 'within ourselves'; also Fee, *Presence* 574.

6　Cf. NIV, NRSV ('groan inwardly'); Moo I 556, Moo III 519. Cranfield 1.418 n.2（〔上〕552）認為「在自己心中」這解釋並不暗示「這內在的歎息絕不可能表現在外面」。Fee（*Presence* 574-75）則質疑正文所採納的解釋（儘管他接受「在自己心中」這個意思〔見上註〕）；他認為原文片語並不是指這種呻吟是否表達出來，而是指它並不是向別人表達的；像林前十四 28 的方言一樣，這裏是指這呻吟是「只對自己和上帝」（現中）表達的。此解釋流於牽強，儘管它與作者將 26c「說不出來的歎息」解為指說方言的做法相符。

7　Keesmaat, 'Romans 8.14-30' 46.

8　保羅明說信徒已脫離了律法的咒詛（加三 10～13）：cf. R. Y. K. Fung, *DPL* 199-200 (§2).

節的呻吟是聽得見的。[9] 此解釋過分肯定地將本節的呻吟認同為羅馬書七章的呼喊，該段（七 13～25）所描述的可能根本不是基督徒的經歷。（三）另有認為基督徒的呻吟是因為肉體的軟弱，肉體仍在死亡的權力下；他們的呻吟是為著要得贖，脫離那在他們的身體上運行的罪之影響力。[10] 按穆爾的解釋，保羅所指的是信徒因為仍有德性上和身體方面的軟弱而感到挫敗，而熱切渴望這種「軟弱」之光景早日結束。[11] 不過，保羅在上文提到「肉體的軟弱」最後一次是在八章三節（參六 19），提到「肉體」（八 13）和「罪」（10 節）與本節亦相隔了至少十節；這使筆者懷疑這些是否保羅此刻的思想主要的意域。

（四）「呻吟」一詞在哥林多後書五章四節（參 2 節）的用法，可能為我們提供了討論中之問題的鑰匙。該節提到「我們在這〔地上的，1 節〕帳篷裏的人呻吟歎息，背負重擔」（呂譯）；譯為「背負重擔」的原文（分詞）在同書一章八節曾用來指保羅「從前在亞細亞遭遇苦難，被壓〔動詞〕太重」；這就提示，五章四節的「重擔」可能也是指活在肉身之中所必然牽涉的苦難。[12] 換句話說，該節所說的「在我們的重擔下呻吟」[13] 是指在今生（仍然活在肉身之中，尚未「穿上屬天的身體」〔現中〕）的苦難之重擔下呻吟。這個意思也適用於羅馬書本節：不但下文表明信徒一面呻吟一面等候的是「身體得贖」，而且本節所屬的整段（18～30 節）一開首便道出了「現在的苦難」（18 節〔新譯〕，參 35 節）這個題目。若上面的論證有理，信徒呻吟便是因他們在肉身中的生活必然牽涉

9　Stott, *Men* 96（司徒德 117-18）。

10　依次見：Tan, 'Romans' 203-4; Wenham, 'Life' 86.

11　Moo I 556, Moo III 519.

12　Bruce, *Corinthians* 203.

13　NRSV: 'we groan under our burden'.

苦難，因此他們渴望救恩的最後完成。這樣，信徒的呻吟和渴望身體得贖便是由於兩個原因：負面的原因是今生的苦難，正面的原因是聖靈作為完全救恩的預嘗和保證（「因為我們有聖靈作為初果」：見 23a 註釋末段）。

「等候」原文是個分詞（在 19 和 25 節則為限定式動詞），是動詞「呻吟」的修飾語，其意思可能是「當我們等候的時候」、「在我們等候的同時」；[14] 這就是說，我們一面呻吟，一面「等候得著兒子的名分」。由於這話似乎與第十五節互相牴觸（該節說信徒已經有兒子的名分），而且保羅書信其他地方也沒有論到獲得兒子名分是末日救贖的一種形式，因此一些釋經者認為應採納原文較短的語句，即是省略「兒子的名分」一詞；這樣，信徒所等候的就只是「我們身體之得釋放」（呂譯，參金譯）。[15] 但是支持省略的理由並不充分，絕大多數的釋經者（及本註釋所參考的所有中英譯本）都採納較長的語句。諾克斯認為，第十五節沒有說我們已領受了兒子的名分，只是說我們領受了「印證我們被收納為兒子的聖靈」，但我們仍然等候被收納為兒子這個事實本身。[16] 此解釋難以令人感到滿意，因為若我們被收納為兒子的事實尚在未來，為甚麼保羅要稱聖靈為「印證我們被收納為兒子的」靈呢？而且第十六節毋庸置疑地表示，信徒確是神的兒女；因此他們必然有兒子的名分。正確的解釋是：本節所指的不是「成為嗣子」（新譯）或「被立為子」

---

14 ἀπεκδεχόμενοι = 'as/while we wait' (RSV, NIV, TEV / NRSV, CEV).

15 Cf. Fitzmyer I 854*b* (§88); Fitzmyer II 510; esp. Benoit, 'Romans 8:23' 41, 46. 後者（49-50）推測，有人不明白「身體得贖」在保羅神學中的極度重要性，認為它不配作信徒「熱切期待」（新譯）的對象，因而加上「兒子的名分」一詞作為代替。但是如 Byrne 265 所指出的，更可能的是有抄寫員將原來的「兒子的名分」刪去，為要避免「我們……等候得著兒子的名分」和我們已經是神的兒女（15～17 節）之間的矛盾。

16 Knox 521-22.「印證」英文原作 'the seal' (of our adoption).

（呂譯），即並非指「等候上帝收養我們作他的兒女」（現中），[17] 而是指在今世暫時隱藏著的兒子身分在末日公開地顯明出來（參 18～19 節）。[18]

「兒子的名分」進一步被解釋為「我們的身體得救贖」（當代）。[19] 理論上，原文所指的可能是「得救贖脫離身體」，這符合身體為靈魂之枷鎖此希臘思想；但保羅的意思毫無疑問地是「身體得救贖」，[20] 所指的就是第十一節所說的、神要「把生命賜你們〔信徒〕那必死的身體」（金譯）。身體得救贖即是身體復活或身體改變：「這能朽壞的〔身體〕必須穿上不朽壞；這能死的〔身體〕必須穿上不死」（林前十五 53，呂譯）；在基督再臨之日，「他要運用那使萬物歸服於他的大能，來改變我們這脆弱必死的身體，使我們跟他一樣，有榮耀的身體」（腓三 21，現中）。[21] 現代中文譯本將「身體」視為代表全人，從而得出「使整個的自我得自

17　Cf. NEB: 'we wait for God to make us his sons'. 上文已經辯證，υἱοθεσία 的重點不是在於收養的行動，而是在於「藉著被收養而得的兒子名分」；見八 15a～b 註釋第六至八段。

18　Byrne, Review 292-93; Cranfield 1.419（〔上〕591；只是作者採「蒙神收養」這譯法〔參上註〕）；CEV ('we wait for God to show that we are his children'). Moxnes（'Romans' 73）從「榮譽」的角度詮釋本節與 16～17 節的關係：信徒的兒子身分被隱藏在受苦和軟弱的背後，他們與基督一同受苦（17c 上），在世人眼中好像「沒有榮譽的兒子」；但在末日，他們將與基督同得榮耀（17c 下），他們被顯明實在是神的兒子，全世界都承認他們的榮譽。

19　τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν. ἀπολύτρωσις 已在三 24 出現過；參《羅》1.496-98 的討論。單數的「身體」與複數的「我們」連著用，是閃族語法（MHT 3.24）。

20　I.e., τοῦ σώματος= not ablative（分離格；此詞見活泉 xxvi），meaning 'redemption *from* the body' (cf. Bultmann, *Theology* 1.201), but objective genitive（受詞所有格），meaning 'redemption *of* the body'. So, e.g., F. Büchsel, *TDNT* 4.352; E. Schweizer, *TDNT* 7.1061; Moo III 521 n.67.

21　Witherington（*Narrative* 331）認為：11 節說是藉著現今住在信徒裏面的聖靈，生命要被賦予他們必死的身體；因此，在 11 節和 23 節，保羅所指的很可能是基督再來時活著的信徒身體改變，而不是已死信徒的復活；這也足以解釋為甚麼他說「我們的身體得贖」。但「我們的」意思不必多過「我們信徒的」；而 11 節的意思不必多過「現今住在信徒裏面的聖靈，將要在神使他們復活的行動中，扮演重要的『中介者』之角色」（參八 11 註釋第六段，即倒數第三段）。

由」此譯法；[22] 但是在剛引述的兩段經文及本章第十、十一節（「身體因罪而死」、「必死的身體」）的提示下，把「身體」解為「肉身」（思高）是較自然的做法。[23] 與此同時，「肉身的救贖」（思高）意味著「我們的身，心，靈，都全蒙救贖」。[24]

八 24　「我們得救是在乎盼望；只是所見的盼望不是盼望，誰還盼望他所見的呢？」

原文開首有「因為」一詞（如在呂譯、思高、現中），表示本節首句是支持上一節的，但是如何支持則視乎「在乎盼望」一語是甚麼意思。首先，「我們得救」在原文是過去不定時時態；英文欽定本把它譯成現在時態，即是把「我們得救（是在乎盼望）」看為表達一般的真理。[1] 不過，較自然的做法是將原文的時態視為表達過去的行動，意即「我們得了救」（呂譯）；[2] 以信徒的得救為已發生之事，這觀點亦見於保羅的另一些書信（弗二5、8；提後一9；多三5）。[3] 所指的得救之時間不宜認定為信徒接受水禮之時，[4] 尤其因為

22　So also TEV ('our whole being'); Hunter 82 ('our personalities'); Ziesler 222 ('our whole selves'); L. J. Kreitzer, *DPL* 72*b*-73*a* (§2.2: 'the whole person').

23　Vos（*Eschatology* 152; cf. Gaffin, 'Resurrection' 128）觀察到，「兒子名分」按其根本而言是個法庭裁判式的觀念，其實現則是在於身體復活的改變（參思高：「等待著義子期望的實現，即我們肉身的救贖」）。一些釋經者強調「身體」（'corporeality'）在保羅思想中的重要性：Lambrecht 123（cf. Lambrecht, 'Rom 8:18-30' 9）引述 H. Baarlink 的話指出：根據神的創造計畫，人都是有身體的；而在神的救贖計畫裏，亦只有有身體的人。Käsemann（*Perspectives* 18）說：「對保羅而言，神對待其創造的一切行事方法，皆以『身體』（corporeality）開始和結束。只要我們將此事實作最輕微的修改，保羅救恩論的連貫一致性便被破壞了。」

24　活泉 133。

1　KJV: 'we are saved by hope'; cf. CEV: 'this hope is what saves us.' I.e., ἐσώθημεν = gnomic aorist（「成語簡單過去式」，活泉 xx）。Fitzmyer I 854*b* (§88), Fitzmyer II 515 認為此解釋是可能的。

2　Cf. NIV, TEV, NKJV, NRSV ('we were saved'), NEB, NAS ('we have been saved').

3　原文依次用：完成時態的 ἐστε σεσῳσμένοι（首二節）及過去不定時時態的 σώσαντος, ἔσωσεν. Furnish（*Theology* 122）則強調，在公認的保羅書信中，動詞「（得）救」總是現在時態或未來

文理完全沒有提及水禮，而可較自然地解為信徒接受福音、歸信基督之時，[5] 儘管就事實而論，早期教會的信徒很可能不像現今不少的基督徒那樣，信主後一段時期才接受水禮。

譯為「在乎盼望」的原文引起多種解釋：（一）把原文視為「憑藉間接受格」，意即「我們得了救是因著〔這〕盼望」（呂譯）。[6] 此解釋不必要地使「盼望」侵入恩典的範疇中；較符合保羅神學的講法是「憑恩」（弗二 5、8；提後一 9）或「藉信」（羅十 9）得救。[7]（二）把原文視為「利益間接受格」，意即「我們是為著盼望而得救的」，亦即我們得救是為要我們活在盼望的景況中。[8]（三）若視為「位置格」，盼望就是救恩在其中發生的範疇。[9]（四）若視為「關聯間接受格」，得出的意思即是：我們得了救，

時態的；唯一的例外是羅八 24，但這個例外只是在文法上而不是在實質上，因保羅說我們得了救是「在盼望中」。但見正文下文的討論。

Wheaton 記述了以下一則故事：一次，一位神學家被人問及他是何時得了救的，他回答說：我已得救了三次：在永世裏，在聖父的計劃中；在加略山上，藉著聖子的救贖工作；並在某年某月某日，透過聖靈使人歸主的工作（'Minister' 144）。由於原來的問題是問及他曾在何時得救（'when he was saved'），因此他的回答沒有提及救恩現在的一面（參：林前一 18，十五 2；林後二 5）和未來的一面（參：羅五 9、10；林前三 15）。

4　As in Käsemann 238; Byrne, *Sons* 110 n.123.

5　W. Foerster, *TDNT* 7.994.

6　I.e., τῇ ἐλπίδι = instrumental dative: 'by hope / by this hope' (KJV, TEV / Schlatter [E] 189). Schlatter 認為，如此解釋並不引起「我們是被所盼望之事抑或是被盼望的舉動所拯救」的問題，因為將拯救的過程分為客觀的和主觀的二部分是無意義的。

7　依次見 Harrison 95（海爾遜 204）；及 SH 209; Loane 94。海爾遜又指出，《耶路撒冷聖經》的譯法（'For we must be content to hope that we shall be saved'）既不正確（保羅說我們「得了救」）又令人遺憾（因這譯法暗示我們不能在今生確知自己得救）。

8　Cf. Schlier 256 ('zur Hoffnung'); Edwards 215. I.e.,τῇ ἐλπίδι= dative of advantage. 活泉 133 則認為若解為「為盼望而得救」，「盼望」所指的是「盼望身體的得贖」。

9　Wallace 140 以此為三個可能的解釋之一（另二個是上述的〔一〕和〔二〕）。

這救恩是由盼望自始至終伴隨著的。[10]

（五）最普遍的看法可能就是正確的看法：原文解釋了我們是如何得了救的，就是「在盼望中」，意思不是說：我們只是「在盼望中」得救，並非事實上得救；[11] 而是說：我們得救時是存著盼望的，或（更明確地）「我們得救時就存著這盼望」（新譯），[12]「這盼望」指上一節末所說的「等候……得贖」。[13] 如此，本句同時涵蓋了救恩的「已濟」和「未濟」兩方面：「我們得了救」是指我們已因信稱義（五 1）、領受了聖靈並有兒子的名分（八 14～17a）；「存著（這）盼望」則表示我們至終和完全的得救尚在未來，仍是盼望的對象。[14] 按這種理解，本句與上一節的邏輯關係是這樣的：我們「等候得著兒子的名分〔被公開的顯明〕，乃是我們的身體得贖」，這是很自然的事，「因為」我們是存著這樣的盼望得救的。[15]

---

10 Moo I 558, Moo III 522 n.72 (continued). I.e., τῇ ἐλπίδι = dative of association. 類似的解釋是 Mounce 186:「我們的救恩是以盼望為標誌的」；但作者（n.181）稱 τῇ ἐλπίδι 為 'a dative of reference', 前者（解釋）與後者（稱謂）似乎並不協調。

11 As in NEB; Barrett 157; MHT 3.241 ('*in hope* but not actually'); Moule 45: 'i.e. *proleptically*'（意即「得救」這詞要在日後才可以按其字面意義來理解）。這樣解釋沒有正視動詞時態最自然的意思。Käsemann 238 也是採 'only in hope' 之意，這是由於作者認為保羅有意攻擊「偏重靈恩（者）」（'enthusiasm'）；Byrne 265 指出，這看法並不符合羅五～八的主旨——確定救恩的盼望，不是（如在林前）減弱「偏重靈恩（者）」的熱度。

12 Cf. NRSV, NAS ('in hope'); RSV, NKJV ('in this hope'); 'with hope' (Byrne, *Sons* 110 with n.122). I.e., τῇ ἐλπίδι = 'modal dative': SH 209; Cranfield 1.419（〔上〕592 譯為「語氣間接受格」；但 'mode' 在此不是文法意義上的「語氣」，而是一般意義上的「方式」）。

13 若譯為「存著盼望」（'in hope'），24a 的 τῇ ἐλπίδι 是指盼望的舉動；若譯為「存著這盼望」（'in this hope'），τῇ ἐλπίδι 便是指所盼望之事。

14 Cf. Gager, 'Diversity' 329. 亦參八 23a 註釋第四段後半部分。

15 Cranfield 1.420（〔上〕592）則認為本句是解釋上一節全節的。但他的解釋假定了 23a 的分詞片語「我們有聖靈作為初果」是「連我們這些有……」（新譯）而不是「因為我們有……」之意（參八 23a 註釋末段）。Byrne（*Sons* 110）從實質（不僅是文法）的角度，認為本句最宜看為對「因為我們有……」那句話的評語：聖靈作為「定金」使我們生出盼望，這盼望叫我們呻吟，渴

本節第二句從反面（「但是」，新譯）補充首句，引出「在盼望中」的含義：[16]「看得見的盼望不是盼望」（新譯），意即「所盼望的若已得看見，便不是盼望了」（呂譯）。「盼望」由「看得見的」形容，表示本句兩次的「盼望」都是指盼望的內容；[17]「看見」在此是濃縮的講法，意即「看見已成為事實」。[18] 這句話的形式是一項籠統的真理，指出盼望的固有性質：「看得見的盼望」是言辭上的矛盾。不過，保羅特別想到的「盼望」無疑是上文所說的榮耀（18 節）、即是「神兒女的榮耀」（21 節）之顯明，亦即是信徒的兒子名分之顯明、他們的身體得贖（23b～c）——總言之，就是救恩的最後完成。[19]

本節的最後一句主要有三種譯法，反映著不同的原文語句、標點符號，和重音符號：（一）「因為誰會盼望自己看見了的呢？」（新譯）；[20]（二）「因為人所看見的、他何必還盼望呢？」（呂

望得著所盼望的。此解釋與正文的解釋並無牴觸；但從解釋「因為」一詞所牽涉之邏輯的角度而言，筆者認為正文的解釋較好。

16　Cranfield, 同上註。

17　Cf. Moo I 559, Moo III 522; Byrne 265; Lambrecht, 'Rom 8:18-30' 9; LN 25.61. B. Mayer（*EDNT* 1.438*b*）謂 'βλεπομένη can be taken as act. or pass.'; 他採納前者，因而譯為 '*Hope* that sees is not *hope*'. 即使按此解釋，原文分詞仍然不是「主動語態」，而是中間語態（因此 'act.' 可能意即「有主動的意思」）。但把它視為被動語態顯然較為可取。

18　W. Michaelis（*TDNT* 5.344）指出，以 βλέπω 指在「從經驗得知的現象之世界」（'the world of empirical phenomena'）中的看見（有別於關乎不可見之事物的、宗教性的確信）是很恰當的。

19　W. Foerster（*TDNT* 7.993）指出，八 24a 背後的救恩內容，與五 10 所暗示的相同。參八 23b～c 註釋註 21 所屬正文，五 10 註釋註 33 所屬正文該段。

20　ὃ γὰρ βλέπει, τίς ἐλπίζει; = 'For who hopes for what he sees?' (RSV; cf. NRSV, NIV). 若把 τίς讀成無重音符號的 τις, 又把此句視為陳述而非問句（ὃ γὰρ βλέπει τις, ἐλπίζει）（參較 Moo III 507 n.3 之〔3〕），得出的意思便是：「因為人（someone）所看見的，他就盼望」（這是在正文所提的三個語句之外的、第四個語句）；但這是無意義的，因為上一句已表明「看得見的」和「盼望」是互相排斥的。若把 τίς 讀成無重音符號的 τις, 又把此句仍然視為問句（ὃ γὰρ βλέπει τις, ἐλπίζει;），得出的意思便是：「因為人所看見的，他盼望嗎？」（這是第五個語句）；但這問

譯；參和合小字）；[21]（三）「因為人所看見的，他為甚麼還〔為之〕忍耐呢？」[22] 第三個譯法的可能性最少，理由如下：第一，支持「盼望」為原來語句的古卷證據較強；第二，這裏用「盼望」才符合保羅論證之邏輯的要求，因為下一節的首句說，「但我們若盼望那所不見的」，隨後的一句才說，「就必忍耐等候」。[23] 第三，在動詞「忍耐」之後用直接受格來表達所等候之事，這種用法在七十士譯本是相當普遍的，但在新約（除了討論中的異文外）再無別例可援。因此，「忍耐」這個異文可能是有早期的抄寫員在下一節的名詞「忍耐」之影響下，在本節以動詞「忍耐」代替了原來的「盼望」而得的。在另外那兩個譯法之間，第一個譯法較可取，因第二個譯法所反映的異文看似是較短語句的擴充。[24]「因為」一詞表示，本句是支持上一句的：看得見（即是已成事實）的盼望不是盼望（24b），因為「誰還盼望他所看得見的呢？」（24c，現中）。這兩句話純粹是訴諸邏輯的講法。[25]

句從文法的角度看是不平順的；若加上 τί 字或 τί καί 二字，便得正文之第（二）個語句。參 R. L. Omanson 之 Metzger 增訂版初稿此處。

21　ὃ γὰρ βλέπει τις, τί [καὶ] ἐλπίζει; = 'for why does one still/also hope for what he sees?' (NKJV/NAS).

22　ὃ γὰρ βλέπει τις, τί καὶ ὑπομένει; Cf. NEB: '[for] why should a man endure and wait for what he already sees?' 最後（第六、七）兩個可能的語句是：ὃ γὰρ βλέπει, τίς καὶ ὑπομένει;（BDF §442 [14]; cf. MHT 3.335），意即「因為他所看見的，誰還〔為之〕忍耐呢？」，和 ὃ γὰρ βλέπει τις, καὶ ὑπομένει; 意即「因為人（someone）所看見的，他還〔為之〕忍耐麼？」（參較 Moo III 507 n.3 之〔4〕）。

23　Käsemann 239 則認為本節預先提及「忍耐」，是為下一節的「忍耐」鋪路。

24　Cf. Metzger 517-18; R. L. Omanson 之 Metzger 增訂版初稿此處；Cranfield 1.420（〔上〕592-93）；Moo I 575, Moo III 507 n.3.

25　R. Bultmann（*TDNT* 2.531）認為，對保羅而言，八 24～25 的實質意義乃是：「盼望」與可見的事物無關，因後者是「暫時」的（林後四 18）；任何看得見的事物皆屬「肉體」的範疇，而盼望不能以肉體為基礎。筆者倒認為很難從經文本身看出這種本體式（'ontological': Leenhardt 229-30）的解釋來。

八 25 「但我們若盼望那所不見的，就必忍耐等候。」

「但」字引出上一節下半和本節的對比：看得見的「盼望」並不是盼望（24b），但事實乃是，「我們盼望的是眼所未見的」（當代）；[1] 既是這樣，我們就「耐心的熱切期待」（新譯）。[2] 動詞「熱切期待」重拾第二十三節「等候得著兒子的名分……身體得贖」那個思想（亦參 19 節）；「耐心的」原文為介詞片語，表明「等候」時的堅毅態度，因此較宜譯為「〔存著〕堅忍」（思高）。[3] 這話暗示，堅忍是由盼望而生，堅忍有賴盼望而存在，唯有在「有盼望」的情況下，我們才會、才能夠堅忍。[4] 基督徒的盼望，就像亞伯拉罕的一樣（參四 18～21），涉及在現今（受苦）的情況中「堅忍等待」（思高），[5] 信靠著神的信實和能力，相信祂必按祂的時間、用祂的方法實現祂的應許。[6]

4 聖靈代禱的幫助（八 26～27）

八 26a 「況且，我們的軟弱有聖靈幫助；」

「況且」原文作「也」（如在思高、新譯）。原文開首的副詞「照樣」（呂譯、新譯）在新約另外出現的七次，所比較的兩個項

1 Jewett（'Numerical Sequences in Romans' 235）指出，「盼望」一詞在 24～25 節在四個短句內連續出現五次（ἐλπίς: 24a, 24b〔二次〕；ἐλπίζω: 24c, 25a），構成予人深刻印象的 paranomasia 現象（cf. BDF §488[1]）。

2 NEB（'then, in waiting for it, we show our endurance'）這譯法，不必要地將原文的動詞（ἀπεκδεχόμεθα）和修飾語（δι' ὑπομονῆς）的性質對調：前者變成修飾語，後者變成動詞。

3 δι' ὑπομονῆς = 'with perseverance/fortitude' (NKJV, NAS / Moule 58). Cf. MHT 3.267: διά 'of manner'.「堅忍」與「忍耐」（μακροθυμία）的分別，請參《羅》1.351。

4 Denton, 'Hope' 314. 參帖前一 3：「因盼望我們主耶穌基督而持守的堅忍」（呂譯）。

5 因此，「堅忍」和「熱切期待」（新譯）可被稱為基督徒盼望的「兩個特色」（Cousar, 'Life' 133）。

6 Cf. Leenhardt 229-30; Byrne 264.

目都很清楚，[1] 但在本節則引起至少五種解釋：（一）就如受造之物和信徒都呻吟歎息（22、23 節），聖靈也呻吟歎息。[2] 但是與「照樣」直接連著的是「聖靈……幫助」這個意思而不是聖靈的呻吟，後者在本節結尾才提及，因而不大可能是「照樣」的比較之點；而且，雖然在受造之物、信徒和聖靈的呻吟三者間有明顯的文字上的平行，但在其性質及目的上，聖靈的呻吟是有別於另二者的。[3]（二）信徒在地上的煩惱中（他們「心裏呻吟」，23 節）獲得幫助，照樣，他們在軟弱中也獲得幫助；所比較的是聖靈的兩項工作。[4] 但此解釋似乎要把「幫助」的意思由本節讀進第二十三節；該節並沒有說聖靈**主動地**工作，只是說「我們有聖靈初結果子」，本節則說「聖神〔即聖靈〕……扶助我們的軟弱」（思高），這兩句話不容易以「照樣」一詞連起來。[5]

（三）就如聖靈「親自和我們的靈一同證明我們是上帝的兒女」（16 節，新譯），照樣，聖靈在我們的軟弱中幫助我們。[6] 有釋經者提出三項理由支持此說：[7] 第一，「照樣」原文這個比較副詞的這種用法，即是將同一個主事者的兩個相似的行動連起來，有充分的證據說明（例如：多比傳十二 12；傳道經四十九 7）。第二，第十

---

1 ὡσαύτως: 林前十一 25（「拿起杯來」－「拿起餅來」〔23 節〕）；提前二 9（女人 － 男人〔8 節〕），三 8（執事 － 監督〔2 節〕）、11（「女執事」或「他們〔執事〕的妻子」〔呂譯、現中〕－ 執事〔8 節〕），五 25（「好行為」〔呂譯〕－ 罪〔24 節〕）；多二 3（老年婦人 － 老年人〔2 節〕）、6（現中：「年輕人」－「年輕婦女」）。

2 E.g., Hendriksen 1.276; Cranfield 1.420（〔上〕593-94）；Byrne 270; SH 213; Black 117; Dunn 1.476（後三者只是把本節連於 23 節）。

3 Cf. Moo I 560, Moo III 523; Smith, 'Romans 8:26' 31. 亦參八 18～30 註釋引言註 3。

4 Morris 326 with n.109. Cf. Dunn 1.476: 所指的顯然是 23 節，由「聖靈」一詞將二節連起來。

5 Cf. Smith, 'Romans 8:26' 32.

6 Fee, *Presence* 576; Osburn, 'Romans 8:28' 108.

7 Smith, 'Romans 8:26' 32-36.

六節和本節的造句法顯然是相同的；[8]「照樣」自然地將此二節連起來。第三，作者承認此說的主要問題是在於本節與第十六節相隔頗遠，但是他指出：「照樣」和另一個副詞「同樣的」[9] 是同義的；[10] 而後者在彼得前書三章一節是回指和它相隔八節的二章十八節，這表示本節的「照樣」一詞也可以回指上文的第十六節。[11] 這些理由都不是決定性的：第三論點是十分間接的論證，因它要倚賴*另一個*（儘管是同義的）副詞在*另一位*作者的書卷中的用法；而且在彼得前書該段，「同樣的」所指的前述物是相當清楚的，本節用「照樣」的情形卻不一樣。關於第一點，作者也是只能引用保羅書信*以外*的證據，並且（公平地）承認所引的用法並不是「照樣」唯一的用法。[12] 事實上，作者完全沒有理會「照樣」一詞在保羅書信本身的用法；在上文所列舉的七次之中（見註 1），只有一次（林前十一25）是比較同一個主事者的兩個行動，另六次都是比較兩個不同的主事者。[13] 在這雙重事實底下，作者的第二論點（其作用只是增強

8　八 16　νεῦμα　συμμαρτυρεῖ　τῷ πνεύματι　ἡμῶν

八 26　νεῦμα　συναντιλαμβάνεται　τῇ ἀσθενείᾳ　ἡμῶν

See Smith, art. cit. 33-34. 作者 (34 n.7) 又認為八 16 和八 26c 的平行結構進一步支持此二節的聯繫。（αὐτὸ τὸ πνεῦμα = the Spirit himself 兩次都被誤寫成 τὸ αὐτὸ πνεῦμα = the same Spirit. 參八 11 註釋註 16。）

9　ὁμοίως, 在本書見於一 27（參《羅》1.312 註 1）。

10　作者（上引文 34-35）引 LXX 代上二十八 16～17 及 路十三 3、5 為證。在後二節，唯一的分別是 5 節以 ὡσαύτως 取代了 3 節的 ὁμοίως。

11　Smith, art. cit. 34-36. Kelly（*Peter* 127）認為 ὁμοίως 是回指二 13，張永信（《彼得前書》251-52）則認為是回指上文順服的主題（即同時回指二 18 和二 13）；可見 Smith 這第三論點似乎合理。但見正文下文。

12　Smith, art. cit. 33: 'To be sure, this is not the *only* way ὡσαύτως functions in a sentence.'

13　即使根據教牧書信不是出自保羅手筆此一立場，註 1 的證據仍然表示，ὡσαύτως 在新約不但可以且多數是用來比較兩個不同的主事者的。

第一點）[14] 便顯得不是它驟然看來那麼有力。此外，討論中的解釋牽涉到將第十八至二十五節一段視為夾在兩段（12～17、26～30 節）中間的「插入段」；該兩段代表保羅的主題，即內住的聖靈對信徒及為信徒所作的工作，中間的一段則是「自然產生的離題話」。[15] 按筆者的理解，此段（分為 18～22、23～25 節二小段）並不是插入段或離題話，而是與第二十六至三十節（分為 26～27、28～30 節二小段）一同屬於第十八至三十節這較大的單元；而此單元的主題並不是聖靈的工作，而是信徒在受苦中有榮耀的盼望。[16]

按照上述對本段經文（18～30 節）之結構的理解，較符合文理的看法是：（四）「照樣」將本節與上文（18～25 節）的主旨作比較：就如我們對那將要向我們顯明的榮耀所存之盼望，使我們在現時期的苦難中堅忍地等候盼望的實現，照樣，聖靈幫助我們的軟弱。[17] 上一段所提的釋經者對此說提出的反對理由是：本節描寫聖靈為主動地扶持我們，但上一節只說我們盼望，並沒有說此盼望扶持我們；因此，以「照樣」來比較二者是不合宜的。[18] 不過，「我們的盼望扶持我們（使我們在苦難中仍然堅忍地等候盼望的實現）」可說是上文（18 節起，尤其是 24～25 節）的含義；因此第四解釋可以成立。（五）在上一段（14～25 節），保羅一直在想及信徒的盼望，以及他們擁有聖靈作為此盼望的根據；「照樣」的意思

---

14 Smith, art. cit. 33: 'The second exegetical observation . . . strengthens the first one.'

15 Ibid. 36. 引號內的文字（楷體為筆者所加）英文依次原作 'parenthetical paragraph' 和 'spontaneous digression'.

16 參八 18～30 註釋引言首段末。

17 Murray 1.310-11. 類似的解釋見：Harrison 95; Moo I 559-60, Moo III 522-23; Stott 244.

18 Smith, art. cit. 31（「不合宜」英文原作 'awkward'）。作者又認為，本節的「軟弱」提示信徒的盼望並不是夠強或夠穩定的，在 31～39 節所描寫的猛烈的苦難當前尤其如此。但這假定了對「軟弱」的某一種解釋（見下面註 26 之〔5〕），那並不是該詞的最佳解釋。

即是，就如聖靈賜我們盼望，祂也在我們的軟弱中扶持我們。[19] 也許合併第四、五兩個解釋而成的一個「變體」最能表達保羅的用意：（六）基督徒之盼望的主觀基礎是他們擁有聖靈（10～11、14～16、23 節），[20] 他們的盼望更是由聖靈產生並由聖靈的能力維持的（參十五 13「藉著聖靈的能力大有盼望」）；從這個角度看，「照樣」所比較的可能是「（就如）聖靈所給予並維持在我們裏面的盼望，使我們在苦難中堅忍」和「（照樣）聖靈幫助我們的軟弱」。[21]

「幫助」原文是個複合動詞，在新約另外只出現一次（路十40）。此詞可能提示這樣的圖像：甲無力負起重擔，乙對甲加以援手，在重擔的另一端與甲同負重擔；得出的意思即是，聖靈和我們聯起來，同負我們的「軟弱」所加諸我們身上的重擔。[22] 不過，至少就本節而論，這種解釋有其弱點，因為此圖像（尤其是「在重擔的另一端」那個思想）提示我們和聖靈幾乎是「平均分配」式的同負重擔，但是這兩節（26～27 節）其餘部分所著重的是聖靈所提供的幫助，卻完全沒有表示我們如何負起我們這一方的責任。因此，將動詞解為簡單的「幫助」（即是沒有「與……一起」的含義）似

---

19 Knox 522. 參 Phillips 的意譯：神的靈 'not only maintains this hope within us, but helps us in our present limitations.'

20 其客觀基礎是神的計畫（參 八 20 註釋末段，八 21 註釋首段）。

21 （七）李常受 290-91（cf. Witness 230）認為「照樣」的意思是：「我們如何，祂〔聖靈〕也如何。……無論我們怎樣禱告，祂也怎樣禱告。……那靈是照著你們的樣子禱告。」這個令人詫異的思想難以在經文中找到支持。

22 原文為 συναντιλαμβάνομαι. 參 LXX 出十八 22；民十一 17；詩八十八 22（中譯本八十九 21〔思高如 MT 22〕）；在這三次，前置詞 συν- 都保持了有關之希伯來原句的「與」之意。在上述四次（即是除本節外），動詞之後以間接受格表達受助者；在本節，動詞之後以間接受格表達的是 τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν, 受助者是隱含於 ἡμῶν 之內的「我們」，「我們的軟弱」則表達我們的景況，在其中我們需要幫助。Cf. Moo I 560, Moo III 523 with n.80; Davidson-Martin 1032*b*; Mitchell, 'Intercessory' 231（只有後二者包括「在重擔的另一端」之意）。

乎較為合適。[23]「扶助／幫助我們的軟弱」（思高／金譯）這種譯法，將「我們的軟弱」視為動詞的直接賓詞，但原文片語的意思較可能是「在我們的軟弱中／上（幫助我們）」（呂譯／新譯）。[24]

這裏所說的「軟弱」顯然不是「身體有疾病」（加四 13；參：提前五 23），也不是一種膽怯、恐怕力有不逮、不能勝任的感覺（林前二 3）；[25]但所指的是甚麼呢？釋經者提供的答案包括以下各種：（一）「軟弱」是指我們參予受造之物的呻吟。（二）我們的一般的軟弱，此軟弱逼使我們尋求神的幫助。（三）人性全部／多方面的軟弱，不論是何種軟弱。（四）人類的整個狀況，信徒仍是此狀況的一部分。（五）「軟弱」是指和我們在今世的「苦難」經常有關聯的軟弱。（六）「現時期」（18 節，呂譯）是軟弱的時期；「軟弱」是信徒活在「現在這邪惡的世代」（加一 4，新譯）中的整個生存方式，包括此生存方式的一切限制、痛苦以及犯罪的誘惑。（七）缺乏宗教上的洞察力，或只具備有限的屬靈理解。（八）此軟弱是我們在禱告上的軟弱。（九）特指我們對禱告缺乏了解。[26] 由於本節第二句以「因為」（思高）一詞開始，這似乎表

23 Cf. BAGD 784 (s.v.): 'the Spirit helps us . . .'. Cranfield 1.421（〔上〕594）認為 συν- 只有加強語氣的作用。

24 依次參：NAS ('helps our weakness'); 及 NIV, NRSV ('helps us in our weakness'). Fee（*Presence* 578 n. 314）指出，在 τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν 這片語內，單數的 τῇ ἀσθενείᾳ, 像 23 節的 τοῦ σώματος ἡμῶν 一樣（參八 23b～c 註釋註 19），幾可肯定為「分配式的」（distributive）單數，意即「我們各人的（軟弱）」。

25 ἀσθένεια 在保羅書信共出現十二次（佔新約全部的半數），另外的八次見：羅六 19；林前十五 43；林後十一 30，十二 5、9（二次）、10，十三 4。

26 依次見：（1）Christoffersson 113;（2）Knox 523;（3）Morris 326 / Harrison 95（海爾遜 205）; Hendriksen 1.274-75;（4）Dunn 1.477;（5）Fee, *Presence* 578; cf. Thayer 80（s.v. b δ: 缺乏忍受試煉和困難的能力）；Tan, 'Romans' 205（無法超越苦難而活）；Smith, 'Romans 8:26' 37（信徒面對苦難時的不肯定、混亂，和不斷地煩擾他們的不信）；（6）Gaffin, *Pentecost* 85; cf. Ziesler 223（我們的「未濟」之景況固有的軟弱）；（7）BAGD 115 (s.v. 2) / Rickards, 'Romans 8.26'; cf.

示本節的其餘部分（連同第 27 節）是解釋首句的，因此，第八個解釋最為簡單和自然。此解釋亦可把第七和第九個解釋的意思包括在內：「我們的軟弱」是指我們在禱告上的軟弱，我們對禱告缺乏了解，我們的屬靈理解有限；下一句話就是我們這種軟弱的明證。

八 26b 「我們本不曉得當怎樣禱告，」

原文句首有「因為」（思高）一詞。此詞的功用不是引介本句作為上一句內「我們的軟弱」的解釋（為甚麼說「我們的軟弱」呢？因為「我們不曉得……」），而是引介本節其餘的部分連同下一節（即是 26b～27 節）作為上一句全句的解釋（「聖靈也在我們的軟弱上幫助我們」，因為……）。[1] 不過，在這前提下，本句特別與上一句的「在我們的軟弱上」一詞相對應（我們的軟弱是在於我們「不曉得……」），下一句（26c）特別與上一句的「聖靈……幫助我們」相對應（聖靈的幫助在於祂替我們禱告）；[2] 下一節則指出聖靈代禱之所以為有效的原因。

本句的原文直譯可作：「我們當（照所應該的）禱告甚麼，我們不曉得」；[3] 所表達的是一個意思而不是兩個，如謂「其意，不但是不知何所求，也是不知當如何求」。[4] 一般中譯法的「怎樣禱告」

Davidson-Martin 1032*b*（「軟弱」是指基督徒不曉得神的旨意，或對神的旨意只有部分的了解）；（8）Nygren 336; Käsemann, 'Cry' 128 ('a real incapacity for right prayer'); Cranfield 1.421（〔上〕594）；Byrne 266;（9）Mounce 186.

1 Cranfield 1.421 n.4（〔上〕594 註 564）。

2 Christoffersson 113-14.

3 原文為：τὸ . . . τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ οὐκ οἴδαμεν. 冠詞的功用是使隨後四字（在此省略的 γάρ 字不算在內）有名詞的性質，五字合成動詞「我們（不）曉得」的賓詞，但是有沒有冠詞對意思並無影響（cf. BDF §267; MHT 3.182; Porter 109; Wallace 237-38）。Moule 原認為如此使用中性冠詞可能純是保羅個人的癖好，但在其修訂版的補編中修正了此見解，正確地指出這種用法是保羅和路加共有的特色（依次見 Moule 111、200；Morris 326 n.111 對 Moule 111 的批評似乎忽視了 Moule 200 的修正）。

4 賈 124；cf. Meye, 'Romans 8:26-27' 14*b* ('covering both content and manner'); Cantalamessa 157 ('we

或「如何祈求」（思高）縮減了原文的意思（「照所應該的禱告甚麼」變成「怎樣禱告」），並且容易使人誤以為保羅所關注的是禱告的方法或方式。[5] 在原文是說「禱告甚麼」這前提下，仍有兩個可能的解釋：一是當為甚麼禱告（指禱告的目標），二是當禱告甚麼（指禱告的內容）。[6] 反對前者的理由是，原文並無「為」字；反對後者的理由是，若所指的是禱告所用的言詞，「甚麼」（原文為單數）較自然地應為複數。[7] 有認為由於目標（所求之事）與內容（所用的言詞）息息相關（前者斷定後者），上述的兩個意思實質上的分別不大；「我們當禱告甚麼」足以涵蓋「我們當為甚麼禱告」之意。[8] 不過，筆者認為「當為甚麼禱告（指禱告的目標）」才是正確的解釋，因為：經文明說我們不曉得「照所應該的」來禱告，[9] 而

---

don't know "what" to ask for and we don't know "how" to ask it'). Correctly, Cranfield 1.421（〔上〕595）。

5 這就是說，原文的 τί（='what': NIV, NKJV, CEV）不應被解為相當於 πῶς（='how': cf. NEB, NRSV, NAS）。So, correctly, Cranfield（同上註）；Käsemann, 'Cry' 127-28; W. B. Hunter, *DPL* 733*a* (§4.10).

6 I.e., (1) 'what to pray for' (CEV, cf. NIV, NKJV; BAGD 714*a* [s.v. προσεύχομαι]; LN 64.14; Moo I 560, Moo III 523; Fitzmyer II 518; Fitzmyer III 141) = the *object* of prayer, or (2) 'what we ought to pray' = the *content* of prayer (SH 213). Byrne 270（Byrne, *Sons* 111-12）也是採（1），不過他稱之為「禱告的內容」；Fee（*Presence* 575 with n.306）也是採 'for what'（=〔1〕）這譯法，但他認為所指的不是所求之事，而是「禱告的內容本身」（=〔2〕？）。

7 依次見：Harrison 95（海爾遜 205）；Dunn 1.477.

8 依次見：SH 213; Mitchell, 'Intercessory' 232; 及 Morris 326-27.

9 καθό = 'in accordance with' (MHT 3.268); 'according to what', i.e. 'as' (Thayer 314, s.v.); καθὸ δεῖ = 'as is fitting, as one should' (BAGD 390, s.v. καθό). 此二字不能連於隨後的 οὐκ οἴδαμεν 來解釋，彷彿保羅的意思是「我們不曉得，如我們所應當曉得的」，一來因為此解釋所引進的責備之含義與文理不符（Byrne 270），二來因為 καθὸ δεῖ 的位置是在 οὐκ οἴδαμεν 之前而緊隨 προσευξώμεθα 之後，因此以 καθὸ δεῖ 為形容 οὐκ οἴδαμεν 是「牽強」的做法（Cranfield, 同上面註 4；Obeng, 'Rom. 8.26f.' 166）。

「照所應該的」意即「照著神的旨意」[10]（27 節），[11] 得出的意思即是，我們不曉得按照神的旨意來禱告；這就提示原文所關注的是我們當為甚麼禱告（祈求甚麼才符合神的旨意），而不是用甚麼言詞來禱告。

「我們不曉得按照神的旨意來禱告」這話當如何解釋呢？釋經者的看法包括以下的例子：（一）神的旨意是要信徒使他們的禱告配合祂在歷史中的拯救計畫，但是我們沒有這樣作。[12]（二）我們不曉得神在其旨意中為我們預備了甚麼（參：林前二 6～16，尤其是 7 節）；我們的禱告真正的目標應是我們的至終得救、得著榮耀，但是由於我們看不見、甚至無法想像我們所盼望的（參 24～25 節），我們就不曉得要為甚麼禱告。[13]（三）我們本身的種種限制——我們的無知、短視、不確知、不集中精神、有罪的懷疑和混亂的思緒——有如面紗一般經常籠罩著我們的禱告，使我們的禱告不是完全「照著神的旨意」。[14]（四）基督徒的一切禱告，在「這是他們的禱告」那個程度上，都仍是在這種不曉得，即是真的無知、軟弱和貧乏的標誌下；甚至在他們的禱告上，他們都只是靠神稱罪人為義而活。[15]（五）保羅確實知道禱告一般的內容應該是甚麼；但**在特定的困難或情況中**當為甚麼禱告卻不常是清楚的。保羅就曾三次求主叫他身上的「刺」離開他（林後十二 7～8），唯有主的回答才使他

---

10 κατὰ θεόν = 'according to [the will of] God'; see, e.g., NKJV, NRSV, NAS.

11 So, e.g., Leenhardt 230; Byrne 270; Byrne, *Sons* 112; Lambrecht 124; Lambrecht, 'Rom 8:18-30' 10; Obeng, 'Rom. 8.26f.' 167. Cf. Schlatter (E) 190:「照所應該的」禱告不是祈求我們所要的任何事情；禱告假定了信心，禱告需要確知及明白神的旨意。

12 Edwards 216.

13 Byrne, *Sons* 112; Byrne 266; MacRae, 'Romans 8:26-27' 290.

14 Gaffin, *Pentecost* 85.

15 Cranfield 1.422（「標誌」英文原作 'sign'; Cranfield〔上〕596〔誤〕譯為「跡象」），followed by Mitchell, 'Intercessory' 232.

明白，他在那個情況之下本應祈求的是甚麼（9～10節）。[16]

頭兩種解釋似乎過分明確，在這裏將「神的旨意」侷限於神的拯救計畫、信徒的至終得救。其餘三種解釋都言之成理，也不必互相排斥；不過，也許合併第三和第五種解釋最符合新約論神的旨意整體的見證。因為整體來說，新約論神的旨意時，其顯著的重點是在於神的旨意是已顯明的（參：帖前四3，五16～18），是信徒可以「察驗」（羅十二2）和「認識」（西一9，現中），是他們要「明白」（弗五17）和「遵行」（弗六6；來十36，十三21）的，[17]保羅在此卻仍然說，「我們不曉得……照所應該禱告的來禱告」（呂譯）；故此，要不是我們本身的種種限制使我們的禱告不是完全照著神的旨意（如第三解釋），就是我們在許多既定的情況下並不確知神對該情況的旨意是甚麼（如第五解釋）。[18]若是這樣，就如我們一切的計畫都應該是在「如果是上帝的旨意」（徒十八21，現中）、「（上）主若願意」（思高：林前四19；雅四15）、「主若准許」（林前十六7，呂譯）[19]的前提下進行，我們一切的祈求也應以「若這符合祢的旨意」為前提[20]（這是內心的基本態度，不一定要宣之於言語，當然更不是公式化的口語）。如巴克萊所言，到頭來說，完全的禱告只是簡單的「父啊！我將我的靈魂交在你手裏〔路二十三46〕。不要照我的意思，只要照你的旨意〔太二十六

16 Hendriksen 1.274; Mitchell, 'Intercessory' 232-33. Obeng（'Rom. 8.26f.' 167）除了林後十二7～10外另引雅四3為說明。

17 這事實與通常所謂「尋求神的旨意」之關係，詳參《來》2.481-83的討論。

18 保羅對於他能否或何時可以造訪羅馬教會一事所表現的不肯定（一10，參十五32），就是另一個很好的例子。參《羅》1.214-15。

19 原文依次為：τοῦ θεοῦ θέλοντος, ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ, ἐὰν ὁ κύριος ἐπιτρέψῃ.

20 Moo I 560-61, Moo III 524. 穆爾又指出，這不是說我們不應努力明白神對我們所面對之環境的旨意是甚麼，也不是說向神作明確的請求是不對的；但這確是說，我們不能擅自將我們的禱求等同為神的旨意。

39，現中〕。」[21]

八 26c 「只是聖靈親自用說不出來的歎息替我們禱告。」

「只是」原文為反語氣的連接詞「但／可是」（新譯／現中），凸出了「我們不曉得……禱告」和「聖靈親自……替我們禱告」的對比，後者就是前者的補救。「聖靈親自」原文作「聖靈自己」，所強調的是對比於不曉得按照神的旨意禱告的我們，聖靈「自己」為我們禱告，祂的代禱確是「照著神的旨意」的（27節）。[1]「替我們禱告」意即「為我們代求」；[2]原文所用的是個複合動詞（含二個前置詞），此動詞十分罕見，在保羅之前並無出現，在新約僅此一次，不過同字根的另一個複合動詞（只含一個前置詞）則在本章出現二次，與介系詞「為」字連著用（27、34 節），其意思與此處的動詞一樣。[3]「歎息」是與第二十三節之動詞「呻吟」（及 22 節之「一同呻吟」）同字根的名詞，在此宜照樣譯為

21 Barclay 111.

1 Obeng（'Intercession' 361; cf. idem, 'Romans 8.26' 630）指出，聖靈代禱的觀念並不見於舊約或基督紀元前的猶太文獻。作者認為此觀念可能是來自保羅對三個思想的反思：（1）猶太人認為天上的代禱者（在神面前的天使、在天上的已死的義人）是有效的代禱者；（2）耶穌為屬天的代禱者（參八 34）；（3）聖靈為辯護者（參：可十三 11；約十五 26，十六 8～11）。更詳細的論證見 Obeng, 'Romans 8.26'（上述三點依次見 621-22, 623-25, 625-30）；Obeng, 'Rom. 8.26f.' 168-71（上述第三點）。關於約十六 8～11，參較張略（「約翰福音中的聖靈」，《中國神學研究院期刊》14〔1993〕89-146〔112-13〕）略為不同的解釋。Christoffersson 認為保羅是使用了洪水傳統中代求之天使的主題（139-40），但是把它改成聖靈將信徒的呻吟帶到神前（117）。但見八 19 註釋註 17 的評語。

2 O. Bauernfeind（*TDNT* 8.243）認為 ὑπερεντυγχάνω 的意思是「以代表的身分代求」；參活泉 134：ὑπέρ「表示代替」。有古卷加上 ὑπὲρ ἡμῶν 二字，將複合動詞內之前置詞的含義表明出來（cf. Metzger 518）。

3 ἐντυγχάνω + ὑπέρ: 這結構亦見於來七 25。此動詞在新約另外出現二次：羅十一 2；徒二十五 24。參《來》1.466-67。LN 33.348 n.62 認為，ὑπερεντυγχάνω 比 ἐντυγχάνω 把更多的注意力集中在「為別人的好處」之意（這是前置詞 ὑπέρ 的含義）。這話言之成理，因為 ἐντυγχάνω 與另一個介系詞（κατά）連著用的意思是「控告」（羅十一 2；馬加比壹書八 32，十 61、63，十一 25）。

「呻吟」。[4]「說不出來」或「不／無可言喻」（新譯／思高）意即「言語所不能表達」（現中、金譯），這是原文的一個譯法；[5]另一譯法是「不是清楚表達的、不似說話的」；[6]再一個譯法是「沒有表達出來的、無言的」。[7] 孰是孰非，下文將有交代（見下面第五段末）。

關於本句的解釋，有三個問題需要討論。第一，主要的問題是，保羅所說的聖靈代求究竟是指甚麼呢？換一個問法，聖靈的代求和這裏所說的呻吟（或歎息）之關係是怎樣的？這些問題引起了多種不同的解釋，包括以下的例子。（一）這些歎息是我們信徒的歎息，「是藉著聖靈的感動而發出來的歎息」。[8]（二）「有時聖徒在神前不勝悲泣，正是聖靈歎息的回響。因聖靈的嘆息，與我們的

---

4 I.e., στεναγμοῖς = 'groans/groanings' (NIV, TEV / NKJV, NAS) rather than 'sighs' (NRSV). J. R. Armogathe（as reported in *NTA* §25[1981]-180）認為，這些呻吟是在禱告之舉動中的「呼吸」（'the breathing operative in the act of prayer'）。Keesmaat（'Romans 8.14-30' 46-47）從聖靈以「無言之呻吟」為我們代求的事實，看出這個意思來：神參予受造之物和信徒的呻吟；神自己在承受著祂把人類和受造之物置於其下的那個咒詛，即亞當的咒詛。但見八 23b～c 註釋第二段之（一）的評語。

5 I.e., ἀλαλήτοις = 'cannot be uttered / expressed in words' (NKJV / LN 33.96); cf. NIV, TEV, CEV. 與此相近的另一個譯法是 'too deep for words' (NRSV, NAS; G. Schneider, *EDNT* 1.56*b*). ἀλάλητος 在整本希臘文聖經出現僅此一次。

6 NEB: 'inarticulate (groans)'; Thayer 522*b* (s.v. πνεῦμα 4 a): 'inarticulate (groanings)'. Dunn 1.478 指出，λαλητός 在 LXX 伯三十八 14 的意思是「有說話的能力」（'with the power of speech', LXE）；鄧氏因此認為 ἀλάλητος 意即「沒有使人與動物有別的言語」、「不是以言語形成」、「不似說話」的。

7 E.g., BAGD 34 (s.v.: 'unexpressed, wordless'); Thayer 25 (s.v.: 'mute [sighs]'); A. Greeven, *TDNT* 2.805: 'wordless (sighing)'.

8 加爾文 159 上（cf. Calvin 178; Calvin, *Institutes* 207）。參魏司道 147：「我們不可言宣的，內心的渴望與愁苦，就是由於聖靈在我們心裏的代求所產生出來的。」（楷體皆為筆者所加。）Cf. also Leenhardt 230-31; *EDNT* 3.439*a*.

歎息是互相感應的。」[9]（三）我們沒有禱告的話時，聖靈為我們代禱，祂解釋我們的呻吟的意思。[10]（四）聖靈在信徒裏面產生對聖潔及榮耀的渴望，祂透過那些深藏於我們心底的「不像說話」的歎息、沒有說出來的呻吟，為我們代求。這種「不像說話」的渴望是禱告至深邃的形式，它本身就是由聖靈在我們裏面的工作造成的。[11]（四 A）這些深沉的呻吟是基督徒在禱告上掙扎時實在發出來的，這些呻吟是聖靈（不是基督徒）的禱告。[12]「他們所能發出的就只是不似說話的聲音。這些無言的聲音就是聖靈的言語。」[13]「聖靈拿起我們的呻吟」，用說不出來的歎息為我們代求；「我們的禱告成了神自己的靈的禱告。」[14]（四 B）所指的是信徒以「用靈〔而作的〕禱告」來協助或代替「用心思〔而作的〕禱告」（林前十四 15，呂譯）；聖靈與人的心聯合為一，在人的心中形成超乎人的理解的禱告，這種「用靈而作的禱告」與說方言相似。[15]（四 C）保羅稱方言

9　賈 124。

10　Moule, *Spirit* 99 ('interpreting our groaning').

11　依次見：Bruce 162, 165; 及 Dodd 150. Cf. NEB ('through our inarticulate groans the Spirit is pleading for us'); Stott 245; Loane 101（「祂神秘的呻吟和我們的呻吟混在一起。……祂在我們那些表達得很不清晰的渴望裏、並且透過那些渴望呼吸著」）。Mounce 186-87 間接地批評 NEB 的譯法將聖靈的行動縮減為人的活動。

12　Knox 523. 參李常受 1.293（cf. Witness 232）：「表面上這是我們的歎息，但是在我們裏面的歎息裏卻有那靈的歎息」；2.425-26（cf. Witness 717）：「歎息定規是從我們發出來的，但我們的歎息就是那靈的代求」；陳尊德 162-63:「我們的靈與聖靈聯合，所以聖靈就藉著我們的口，說出神的旨意之禱告。」（楷體皆為筆者所加。）

13　Manson 946*b* (§823e). Cf. Robinson 104（followed by Moore, 'Romans 8:18-30' 146）：聖靈用我們的呻吟作祂的禱告。

14　Thomas, 'Romans 8' 162. Cf. Ridderbos, *Paul* 202, 206-7; Morris 328; also Harrison 96（海爾遜 205-6）：信徒的禱告活動繼續進行，但是被神的靈的那部分所遮蔽而成為不顯著；這在弗六 18 稱為在聖靈裏禱告。

15　G. Delling, *TDNT* 1.376.

為聖靈的歎息。[16] 按他的了解，方言就是聖靈在我們裏面禱告的結果。[17]

力倡此說（〔四C〕）的釋經者包括凱撒曼和費歌頓。凱氏認為聖靈的代求以信徒之說不出來的歎息彰顯出來，這些「說不出來的歎息」（參：林後十二4「不可言傳的話」〔思高〕）所指的就是哥林多前書十四章十五節所說的「用方言禱告」，這現象是在教會崇拜時發生的；保羅把說方言者出神的呼喊視為渴望將要來的釋放和救贖。對哥林多教會的「偏重靈恩者」而言，說方言是他們得榮耀的明證，保羅卻指出，這其實表明他們的「軟弱」，因為聖靈需要介入他們的禱告，把神所喜悅的內容輸入其內。[18] 費歌頓則認為本句所描寫的並不是（如凱氏所言）在教會崇拜中發生的事，[19] 而是私人（「對自己」）的用方言禱告。按費氏的理解，這兩節（26～27 節）和哥林多前書十四章有兩點重要的相似之處：第一，如在該章第二節和十四至十六節，聖靈是透過信徒來禱告（在本句是代求）；第二，禱告者並不，或不一定明白聖靈所說的是甚麼。形容「呻吟」的那個詞既是在禱告的意域中出現，而在古代甚至私人的禱告也主要是說出來的，那個詞的意思就很可能不是「說不出來的」，而是雖然說了出來卻不是說話者所明白的。[20]

可是，反對本句（或26～27節）是指說方言的理由更強：（1）並無證據表示羅馬教會有類似哥林多教會之「偏重靈恩者」的現

---

16 Cf. H. Balz, *EDNT* 3.273*a*; Theissen, *Psychological* 315-20.

17 Stendahl, 'Prayer' 244; *Paul* 111; Stendahl 31. Smith（'Worship' 100）援引 26～27 這兩節來表示保羅對說方言有好評。Macchia（'Glossolalia' 59）謂多數的五旬節派的人士都正確地把聖靈的歎息理解為說方言。

18 Cf. Käsemann 240-41; Käsemann, 'Cry', esp. 128-32, 135-36. Hunter 84 也是認為，這些「歎息」是在教會的聚會中，在深厚的宗教情感之壓力下發出來的（參：林前十四 13～19）。

19 參 Fee（*Presence* 580-81 n.324）對凱氏這一點的批評。

20 Cf. Fee, *Presence* 580-85 (esp. 580, 582, 583), 867; 'Spirituality' 105.

象；例如，第十二章六至八節所列舉的恩賜沒有說方言這一項。[21]（2）若所指的是說方言，保羅必會作出更清楚的表示。[22]（3）方言的部分內容（可能只是一部分）是讚美或感恩的禱告（林前十四14～17），這在性質上似乎有別於聖靈的代求。[23]（4）在這裏是聖靈自己以呻吟為信徒禱告，但同樣肯定地，說方言的是信徒本身（「我的靈禱告」，林前十四 14）。[24]（5）聖靈的代求是為所有的「聖徒」（27b），是無一例外地發生在每一個信徒裏面的；但說方言的恩賜並不是每一個信徒都有的（林前十二 30）。聖靈的代求不是信徒所能明白的，唯有神知道聖靈的意思；但方言是可以透過解釋方言的恩賜變成人所能明白的語言（林前十四5、13）。[25]（6）在「聖靈親自代求」這話之後就提到的、這些無言的呻吟，必定是指聖靈自己的呻吟；而保羅很不可能會把某些基督徒（儘管他們可能是在聖靈的感動下）在出神的狀態中所發的聲音，視為聖靈本身的呻吟。認為這些呻吟是基督徒本身所察覺不到的，肯定是可能得多的看法。[26]

現在我們繼續列舉對本句之解釋的例子。（五）有時我們無法禱告，因我們不曉得當為甚麼禱告；那時，聖靈就以「護慰者」（思高：約十四16、26，十五26，十六7）的身分為我們禱告；這不

---

21 MacRae, 'Romans 8:26-27' 292.

22 G. M. Burge, *DPL* 438*a*.

23 Cf. Byrne 271. 亦參《真理》65。

24 Mitchell, 'Intercessory' 237.

25 Gaffin, *Pentecost* 84-85 (cf. idem, 'Resurrection' 71-72); Moo I 561-62, Moo III 525; Schlatter (E) 190. Cf. Obeng, 'Intercession' 362; E. Vallauri, as reported in *NTA* §24(1980)-893.

26 Cranfield 1.423（〔上〕597-98：「無法理解」英文原作 'imperceptible to'）。認為這裏不是指方言的釋經者還包括：Schlier 269; Wilckens 2.161 n.712; Morris 328; Fitzmyer II 519; Heil, *Hope* 56 n.52; Bolt, 'Romans 8:18-27' 43-44.

是在我們裏面，而是**在天上**、屬神的範疇中發生的。[27]（六A）就是在人的軟弱使人的靈在禱告上沉默無聲時，聖靈從基督徒的**裏面**為他們代求，以說不出來的呻吟祈求他們所盼望的榮耀得以實現。如此，受造之物、信徒，和神的靈一同為著神的應許在末日之實現而祈求。[28]（六B）「聖靈像信徒和受造之物一樣呻吟，就這樣，聖靈把信徒的呻吟帶到神的面前。」[29]（七）下一節說「鑒察人心的〔神〕曉得聖靈的意思」，這就提示聖靈的代求是發生在信徒的心裏，祂的呻吟是發自比人的意識更深一層的範疇，是在人的經歷之外的。[30] 這些歎息是聖靈自己的，與信徒在禱告時的歎息完全無關。[31]經文並無明白的提示，聖靈和信徒一起禱告；[32]聖靈乃是直接地（而不是在我們的禱告中）為我們代求。聖靈用「無法表達」或「無言」的呻吟為信徒代求，這些呻吟在信徒裏面發生，但並不是信徒所明白（或觀察得到）的。[33] 事實上，聖靈的「呻吟」很可能只是一種隱喻，是為要與受造之物的「呻吟」（也是隱喻）和信徒的「呻吟」構成平行而形成的。[34] 就如受造之物的呻吟和信徒裏面的呻吟都是聽不見的，聖靈的呻吟也是聽不見的。[35]

筆者認為第七種看法才是正確的，理由如下：（1）本句的「呻

27 J. Schneider, *TDNT* 7.602.

28 MacRae, 'Romans 8:26-27' 289, 290.

29 Cf. Christoffersson 127-28（引句出自 128）。

30 Byrne, *Sons* 113 with n.135; Byrne 266-67.

31 Fitzmyer II 518-19（Fitzmyer III 141 卻說聖靈幫助我們 'formulate properly our prayer'）。Cf. Lambrecht, 'Rom 8:18-30' 6.

32 MacRae, art. cit. 290.

33 Gaffin, *Pentecost* 86. Cf. Nygren 336; Moo I 562, Moo III 525-26; Moo II 1141*b*; Lambrecht, art. cit. 10.

34 Cf. MacRae, 'Romans 8:26-27' 291. Obeng（'Intercession' 362*b*-63*a*）則認為，「呻吟」在此是指強烈和誠懇的禱告；聖靈把我們的禱告所缺少的「逼切、誠懇和強度」賦予我們的禱告。

35 Mitchell, 'Intercessory' 236. 參八 23b～c 註釋首段末。

吟」並無「我們的」一詞作為修飾語，因此最自然的解釋是把它看為指聖靈的呻吟。[36] 此外，「聖靈親自」這種強調講法（見本句註釋首段），以及下一節「〔神〕曉得聖靈的意思」那句話，一起表明這裏所說的呻吟是聖靈的呻吟，不是信徒的呻吟。後者已在第二十三節談及，並無證據顯示保羅在本節是回到該節的呻吟上。[37] 這就排除了上述第一至第四種解釋。（2）第五個解釋將聖靈的代求看為發生在天上，但是文理清楚表明，聖靈是基督徒所「有」的初果（23 節，參 9c），是他們所領受了（15 節）且是住在他們裏面的（9b、11 節；參 13、14、16 節）；因此以聖靈的代求為發生在信徒裏面是較自然的做法。（3）第六種解釋或是不必要地將聖靈的代求侷限於「人的靈在禱告上沉默無聲時」，又把代求的內容侷限於「神的應許在末日之實現」（六 A），或是將聖靈的呻吟和信徒的呻吟之關係看得過分密切（六B：「聖靈〔在祂的呻吟中〕把信徒的呻吟帶到神的面前」）。根據這種理解（即是採納了第七種解釋），形容「呻吟」的那個詞最宜解為「無言的」、「沒有表達出來的」（見本句註釋首段末）：聖靈在信徒裏面的呻吟是沒有表達出來的，因為這些呻吟不必表達出來或化為言語，神也知道聖靈的用意（27 節）。[38]

關於本句的第二個問題是，聖靈代求的內容是甚麼呢？有認為聖靈「照著神的旨意」（27 節）為信徒所求的，就是他們可以「照

---

36 Moo I 562, Moo III 525 n.95.

37 Hendriksen 1.275-76; Mitchell, 'Intercessory' 235; Moo, 同上註。

38 Cranfield 1.423-24（〔上〕598）；Hendriksen 1.275 n.236. MacRae（'Romans 8:26-27' 291）指出，ἀλαλήτοις 應譯為「沒有說出來」抑或「不可言諭」，其中的分別並不重要，除非我們設想有人的禱告牽涉其中。Mitchell（'Intercessory' 237）同樣認為，這些呻吟既是聖靈的，又是神所明白的，它們是「沒有說出來」抑是「不能說出來」並不造成重要的分別，反正是人所聽不到的！作者又認為，「信徒若不祈禱，聖靈就不代求」；但這似乎是超越了經文所說的。

著神（的旨意）」或「順著聖靈」（4節）而活。[39]可是，聖靈「照著神的旨意」為信徒代求的，按理應為信徒自己「不曉得」禱求的事，而我們難以相信，保羅會認為信徒不曉得求神幫助他們遵行祂的旨意（參：詩八十六 11，一四三 10）。亦有認為聖靈所求的是神兒女未來的榮耀之迅速顯明（19～20 節），或是神永恒計畫實現之日的來臨。[40] 但若上文對「我們當（照所應該的）禱告甚麼，我們不曉得」（26b）這話的解釋是不錯的話（參該處註釋第三、四兩段），則聖靈代求的內容不必侷限於我們的至終得救，而可同時包括有關基督徒在今世之生活（這生活必然含有苦難）的許多事情。

第三，聖靈的代求和基督的代求（八 34）之關係是怎樣的？（一）班納認為保羅對聖靈（甲）和復活之基督對信徒生命的影響（乙）只作很小的區別，這提示聖靈「潛意識」（即是發生在信徒的意識之外）的代求，並非與基督本身的代求嚴格地區分的。由於信徒是「在基督裏」又有基督「在他們裏面」（10 節），祂向神不斷的禱告就在他們裏面湧起。[41]（二）另有認為不論是聖靈的代求或基督的代求，其至終目的都是引領我們進到與神相交，加上保羅將基督的功能和聖靈的功能認同為一，可見保羅不會區別基督作為代求者和聖靈作為代求者；「聖靈的代求也是基督的代求」，前者是以後者為模範的。二者的分別主要是重點上的差異：聖靈在我們裏面代求，基督則在神的右邊代求。[42]（三）上文曾經指出，保羅將基

---

39 Wu, 'Romans 8:26-27' 13*a-b*.

40 依次見：Lambrecht 119; Lambrecht, 'Rom 8:18-30' 5; 及 Nygren 336. 參上面註 28 及所屬正文。亦參八 26b 註釋第三段第（二）說。

41 Byrne 267. Dunn 1.478 也是認為，不應過分嚴格地區別聖靈在地上的代求和基督在天上的代求。若果（見上面註 27 所屬正文）聖靈的代求根本就是*在天上*、屬神的範疇中發生的，二者的分別就更少了。

42 Obeng, 'Intercession' 363（引句出自 363*a*）。Käsemann（'Cry' 133; cf. Käsemann 241-42）也是認為，地上的現象（用方言禱告＝聖靈的代求）是隱藏的、天上的現象（大祭司在神的寶座前之代

督和聖靈清楚地區分，[43] 因此上述之看法的一個主要支柱是不穩妥的。事實上，如費歌頓所指出的，八章二十六、二十七節和八章三十四節這兩段合起來，十分清晰地表明不但聖靈和基督是分開的，而且保羅並不把復活的基督與聖靈認同為一。聖靈的職責是在地上，祂住在信徒裏面，為要在他們今世「既濟而又未濟」之存在的軟弱上幫助他們，為他們代求；復活的基督的「位置」是在天上，「在上帝的右邊，替我們祈禱」（34 節，當代）。[44] 至於兩者的代求更準確的關係是怎樣的，聖經似乎沒有提供足夠的資料給我們回答這問題。[45]

八 27　「鑒察人心的，曉得聖靈的意思，因爲聖靈照著神的旨意替聖徒祈求。」

本節是上節末句的延續：聖靈自己以無言的呻吟為信徒代求（26c），而 [1] 神曉得聖靈的意思。「鑒察人心的」是神的稱謂：祂「看」人的內心（撒上十六7），「鑒察」（代上二十八9；詩七9；耶十七10）、「透視」（耶二十12，現中）、「試驗」（詩十七3；耶十一 20；帖前二 4）和「熬煉」（詩二十六 2）人的心。[2] 世人的心「展露」在祂面前（箴十五 11，新譯）；祂「知道」世人的心（王上八39；詩一三九23）以及人心裏的隱祕（詩四十四21）；[3] 祂

求）的表顯和反照（'expression and reflection'）。

43　見八 10a 註釋第二段。

44　Cf. Fee, 'Romans 8:9-11' 331; *Presence* 838. 保羅將代求的職事又歸予被高舉的基督，又歸予住在信徒裏面的聖靈，這做法和約翰的做法相似：後者稱基督為「護慰者」，又稱聖靈為「另一位護慰者」（思高：約壹二 1；約十四 16）（Bruce 48 n.1）。

45　Walvoord（*Spirit* 33）認為二者互相支持。

1　δε = 'And/and' (KJV, NIV, TEV, NRSV / NAS).

2　後面四個動詞在 LXX 依次作 ἐτάζω（詩七 10）、συνίημι（參：羅三 11）、δοκιμάζω（詩十六 3；參《羅》1.317 註 7）及 πυρόω（詩二十五 2）。

3　「知道」在 LXX 王上八 39 依次用 γιγνώσκω 和 οἶδα，另二節（詩一三八 23，四十三 22）皆用

是「洞察人心的上帝」（徒十五 8〔現中〕，參一 24）。[4] 本節譯為「鑒察」的動詞[5] 在新約另外出現的五次中，兩次的文理與本節有密切的關係：（一）復活的基督是「察驗人肺腑心腸的」（啟二 23），就如神所作的一樣（參上引之耶十一 20，二十 12）。（二）聖靈「探索透萬事，連上帝之深奧也探索透了」（林前二 10，呂譯）；這和本節所說的正好互相對應（見下一段）。

這位「探索透人心的〔神〕曉得聖靈的意念是甚麼」（呂譯），「聖靈的意念」即是「聖〔靈〕的意願」（思高），如在本章六節一樣。[6] 雖然聖靈只是以無言的呻吟為信徒代求，但神既然洞悉人心（包括人心的隱祕），祂就自然也知道隱藏在那無言之呻吟裏的、聖靈的意願是甚麼，尤其因為聖靈是神自己的靈。[7] 保羅曾在哥林多前書二章解釋，為何聖靈能把神的奧祕（即十字架的救贖就是神的智慧）啟示給信徒：就如只有人自己的靈才知道他的事（參：箴二十 27），照樣，只有神的靈才知道神的事；而神的靈確實「細察萬事，連上帝深藏的旨意也能細察」（10～11 節〔引句出自現中〕）。對應著該處所說的聖靈知道神的事，本節說神知道聖靈的意願；[8] 神和聖靈的這種「互知」，使人想起同樣的「互知」也存在於聖父和聖子之間（參：太十一 27）。

下半節開首的原文小字，本註釋所參考的所有中英譯本都把它

後者。參七 7 註釋註 18。

4 原文用的是名詞 καρδιογνώστης, 希臘文聖經僅此二次。

5 ἐραυνάω. 這是由希臘化運動時期之通用希臘語將古典希臘文之 ἐρευνάω 的 ευ 改為 αυ 而得的（cf. BDF §30[4]; H. Balz, *EDNT* 2.48*a*）。在 LXX，ἐραυνάω 只用了一次（申十三 15），ἐρευνάω 共出現十四次，包括箴二十 27：「人的靈是耶和華的燈，探照人的臟腑」（新譯）。在新約，ἐραυνάω 另外出現五次：約五 39，七 52；彼前一 11；及正文所提的二次。

6 原文皆為 τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος. 參八 6 註釋註 10 所屬正文。

7 Mitchell, 'Intercessory' 237; Cranfield 1.424（〔上〕598）。

8 Cf. Fee, *Presence* 585-86; 'Romans 8:9-11' 318-19.

譯作「因為」；[9] 可是，「聖靈照著神的旨意替聖徒祈求」（27b）如何是「神知道聖靈的意願是甚麼」（27a）的原因呢？若經文說，「神曉得聖靈的意願，因為**神知道**聖靈是照著祂（即是神）自己的旨意替聖徒祈求」，這才合乎邏輯；但經文在「因為」之後並無「神知道」。此外，神是無所不知的，故此不必解釋神為甚麼知道聖靈的意願；「知道聖靈的意願是**甚麼**」這講法似乎要求進一步的解釋。[10] 因此，原文小字較可能是引介一名詞子句，進一步解釋「聖靈的意願」一詞；這就是說，神曉得聖靈的意願是甚麼，祂知道聖靈是按照祂（神）的旨意為聖徒代求（因而祂〔聖靈〕的意願是符合祂〔神〕自己的旨意）的。[11]

「照著神的旨意」原文只是「照（著）神」二字；[12] 此片語的位置（在動詞之前）表示它是受強調的，凸出了聖靈總是「照著神的旨意」為聖徒祈求的事實，因而同時凸出了聖靈這種代求和「我們當（照所應該的）禱告甚麼，我們不曉得」（26b）的對比。[13] 關於此片語，一個饒有趣味的解釋是：保羅在這裏把聖靈的代求描寫為「照著神的旨意」，是因為他要指出信徒作為神的兒女應當效法耶穌的榜樣（可十四 36），在今世的苦難當中（羅八 18～25）仍然遵行神的旨意。「信徒不能這樣作，因為他們不知道該（照所應當的）為甚麼禱告（26 節），洞悉神心意的聖靈（參：林前二 10）就

9　I.e., ὅτι = 'because'. Cf. Käsemann 242; Moo I 563, Moo III 527（參下面註 13）。

10　依次見：Mitchell, 'Intercessory' 238; 及 Byrne, *Sons* 113 n.137; Byrne 271.

11　I.e., ὅτι = 'that'. Cf., e.g., Knox 523; Black 118; Christoffersson 115; Cranfield, 同上面註 7。Morris 329 則認為兩種譯法都是可能的，並無方法可以斷定孰是孰非。

12　κατὰ θεόν. 此介詞片語在新約另外出現六次，其意思分別是「依著神的意思」（林後七 9、10、11）、「照著神的形像」（弗四 24）、「照上帝的旨意」（彼前五 2，現中），和「在神眼中」、「按著神的標準，或是按著神的意思」（彼前四 6；依次見：Kelley, *Peter* 176; 張永信：《彼得前書》334）。此片語除了在林後七 10 是作形容詞用，其餘六次皆用作副詞。

13　Moo I 563, Moo III 527 則認為這詞的位置提示 ὅτι 應譯作「因為」（參上面註 9）。

填補他們的不足，祂按著神的旨意為他們祈求，求他們有能力『照著神』或『隨從聖靈』（八4）而活」。[14]不過，筆者倒認為此解釋過分巧妙；[15] 自然得多的解釋是，保羅在這裏使用並強調「照著神的旨意」此詞，是因為聖靈的如此代求確是針對信徒之「軟弱」（26 節）的「解藥」，此事實似乎有這樣的含義：不但聖靈的意願是神所知道的，聖靈的代求也是有效的。

如上文指出的，本節的「替（聖徒）祈求」與上一節的「替（我們）禱告」意思相同。[16]「聖徒」並無冠詞（在弗五 3 也是一樣），表示所著眼的不是聖徒的整體或聖徒作為基督徒的籠統稱謂，而是基督徒作為具有聖徒身分的人。[17] 從一章七節（讀者是「蒙召作聖徒的」〔新譯〕）可見，「聖徒」就是基督徒；「聖靈……替聖徒祈求」和「基督……替我們祈求」（34 節）的平行證實這一點。[18]費歌頓認為，「聖徒」（＝神的聖潔子民）之所以是保羅最常用以指信徒的稱謂，乃因「聖潔」除了指絕不犯罪之外，還

14 Wu, 'Romans 8:26-27'（引句出自 13*a-b*）。

15 亦參八 26c 註釋註 39 之後的評語。

16 見八 26c 註釋註 3 及所屬正文。LN 33.169 則認為 ἐντυγχάνω 在這裏的意思是「祈求、乞求、籲請、懇求」，在八 34 才是「代求」。但兩節所用的結構（此動詞＋ὑπέρ）是完全相同的。

17 Cf. Morris 329.

18 參八 28b 註釋首段末。李保羅 227 將八 27 本節這無冠詞的 ἁγίων 看為中性的複數所有格，並把它解為指「聖潔的生活」；配合著作者對 τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος 的理解，便得這樣的意思：「在內心以聖靈為念……就是……祈求（ὑπέρ＝concerning）聖潔的生活。」可是，（1）無冠詞的 ἅγιοι 可指「聖徒」（弗三 8，五 3），像有冠詞的（見下面註 20）一樣；（2）用 ὑπὲρ ἁγίων 來表達「為聖潔的生活（祈求）」之意，實在是很不自然的做法；若保羅的用意是指信徒的聖潔生活，他很可能會用另一個、含有名詞「聖潔」的介詞片語（參較六 19、22 的 εἰς ἁγιασμόν）；（3）將 τοῦ πνεύματος 解為受詞所有格（「以聖靈為念」）與文理不符：「甚麼是 τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος」是「（神）知道」的賓詞，而「代求」的主詞是聖靈，這種文理提示保羅的意思是「神知道聖靈所求的是甚麼」，因此原文片語所指的是聖靈自己的意願（τοῦ πνεύματος = possessive genitive [Moo I 563, Moo III 526 n.100]），不是信徒以聖靈為念。

（尤其是）指信徒有聖靈住在他們裏面，將基督的生命「複製」在他們裏面以及在他們當中，尤其是他們在群體中彼此的關係上。[19] 不過，在保羅書信稱信徒為「聖徒」的那些經文 [20] 及其意域中，費氏所說的意思並不明顯。因此，「聖徒」一詞還是較宜按其舊約背景來理解：新約的「聖徒」是舊約以色列「聖民」之延續，「聖」字所指的首先是地位或關係上的分別為聖（歸於神），這種客觀的聖潔進一步（應）導致主觀（即實際生活行為上）的聖潔。[21]

有釋經者將「那鑒察人心的」解為指聖靈，又將「靈」（原文並無「聖」字）解為指人的靈，本節的意思即是：「那探索人心的（聖靈）知道人的靈（該）以何事為念，因為他〔聖靈〕是照著神（的心意）為聖徒祈求的。」[22] 此解釋有三個弱點：第一，雖然理論上「那鑒察人心的」可指聖靈，因為「聖靈細察萬事，連上帝深藏的旨意也能細察」（林前二 10，現中），「萬事」大可以包括人心及其隱祕（亞拿尼亞在處理田產的賣價一事上，就被指為「欺騙聖靈」〔徒五 2，現中〕）；可是，如上文指出的（見註釋首段），「那鑒察人心的」和類似的描寫是猶太傳統對神的稱謂，並無理由在這裏把它解為指聖靈。第二，將本節的「靈」解為人的靈與文理不符（見上面註 18 第〔三〕點）。第三，「因為」所引介的子句與

19 Fee, *Presence* 881.

20 參：一 7，八 27（本節），十二 13，十五 25、26、31，十六 2、15；林前一 2，十四 33，十六 1、15；林後一 1，八 4，九 1、12，十三 13（原文 12）；弗一 1，15、18，三 8，四 12，六 18；腓一 1，四 22；西一 2、4、12、26；帖後一 10；門一 5、7。可能的例外是：弗五 3，三 18；林前六 1、2。帖前三 13 的「眾聖者」（呂譯、思高）所指的可能不是「聖徒」，而是天使（參《帖前》271-75）。

21 參《羅》1.196-97 連註 22。

22 G. MacRae, 'A Note on Romans 8:26-27', *HTR* 73 (1980) 227-30（筆者沒有看過此文），as cited in Fitzmyer II 519. 後者認為此解釋「並非不可能」，他提出的問題是：聖靈是「探索人心的」這個觀念，有無別的證據？見正文。

上文在邏輯上並不銜接，原文小字較宜視為引介一名詞子句，後者進一步解釋「聖靈的意願是甚麼」（見註釋第三段）。[23]

總結這兩節（八 26～27），保羅的主旨似乎是這樣：我們的不確知神的旨意使我們不曉得當為甚麼禱告（26b），但是聖靈補救了我們這種「軟弱」（26a）：祂親自用無言的呻吟（26c）為我們聖徒代求（27b）；祂所求的是照著神的旨意（27b），神也曉得聖靈的意願（27a），因此祂的代求是有效的（27 節的含義）。聖靈這樣在我們的軟弱上「幫助」我們（26a），就是一股強大的力量，鼓勵我們在現今的苦難中（18 節）與受造之物（19～22 節）一同切望至終的拯救（23～24 節）期間，要堅忍地等候（25 節）那將要向我們顯明的榮耀（18 節）。[24]

有釋經者認為，這兩節的主要教訓就是，「**當基督徒禱告時**，不管他們的禱告是多麼不足，他們並不是獨自禱告的：神的靈親自和他們一起禱告，在他們裏面禱告，甚至為他們禱告」；禱告的重要性不在於基督徒本身無知（不確知神旨意）的禱告，而在於這禱告「**引發聖靈的代求**」。[25] 兩個見解都似乎把聖靈的代求侷限於信徒禱告之時；但經文本身並無這種時間上的限制，就如基督在天上的代求也是沒有時間限制的（八 34）。這卻不等於說，我們因此就不必禱告，有聖子和聖靈的代求已足夠有餘了！因為祂們的代求是神那一方的事，我們的禱告是我們這一方的責任；[26] 我們未必能夠明白二者的準確關係，但是我們可以確知和確信，神所已顯明的旨

---

23 亦參 Dunn 1.480 對 MacRae 之解釋的批評。MacRae（'Romans 8:26-27' 291）同樣以上註該文的解釋為可能的，只是他在此文中認為將 πνεῦμα 解為仍是指聖靈是「較穩妥」的。

24 Cf. Moo I 562, Moo III 526.

25 依次見：MacRae, 'Romans 8:26-27' 292; Mitchell, 'Intercessory' 239-40（楷體皆為筆者所加）。

26 參（例如）：路十八 1；羅十二 12；林前七 5；弗六 18；腓四 6；西四 2；帖前五 17；提前二 1；彼前四 7；猶 20。

意（如我們應當禱告）是要我們遵行的（參：申二十九 29）。

5　上帝永恒的計畫（八 28～30）

八 28a　**「我們曉得萬事都互相效力，叫愛　神的人得益處，」**

原文開首有一小字，多數的中英譯本都沒有把它譯出來。此字若譯為反語氣的「但是」，得出的意思便是：「我們呻吟，我們不曉得怎樣禱告，*但是*神在作工⋯⋯」。[1] 但是把它譯為「並且／而且」（呂譯／思高）[2] 更符合文理：在我們受苦和等待的這段時期（18、23～25 節），聖靈藉著為我們代求來幫助我們（26～27 節），*而且*「萬事都互相效力⋯⋯」；這就是說，此字引入可使信徒在受苦中仍得鼓勵的另一理由（28～30 節）。[3]

「我們曉得」一詞表示，保羅假定上半節這話是讀者（及其他基督徒）會同意和接受的事實。[4] 這話所含的基本信念——對一個敬

1　E.g., F. Godet (referred to in Moo III 527 n.104).

2　I.e., δέ ='And' (NIV, NKJV, NAS).

3　依次見：Moo I 564, Moo III 527; 及 Hiebert, 'Romans 8:28-29' 172. 按 Byrne（*Sons* 114, cf. 113）的理解，本節發揮了上一節末句「照著神的旨意」那個思想：聖靈有效地照著神的旨意為聖徒代求（27 節），而（28 節）我們知道，對那些愛祂的人，神在每一方面工作為使他們得益。換句話說，26～28 節提出聖靈的呻吟代禱為信徒必定得救的至終根據：聖靈的代求必蒙應允，因它完全符合神的旨意，而神在每一方面定意和工作，其目標都只是為著他們的益處。可是作者自己承認，本節的「旨意」（πρόθεσις）一詞就是「整個救恩計畫的動機以及〔18～30 節〕*這一段整體所辯證之確然*（'certainty'）*至終的來源*」（楷體為筆者所加）。因此，把 28～30 節視為提供另一個獨立的原因來支持信徒對末日榮耀的盼望，勝於作者的做法，即是將這幾節放在聖靈為聖徒代禱的標題下。

4　關於 οἴδαμεν 這種用法，參《羅》1.342 註 1。此詞的這種用法在本書上文所表達的真理，有三次可說是負面的（二 2，三 19，八 22），一次是正面的（七 14；參：提前一 8）；在本節（如在林後五 1）則表達了基督徒一項至寶貴的確信。Burdick（'Οἶδα and Γινώσκω' 347, 355）認為 οἶδα 在此具有它在古典希臘文的意義，即是指以確信（'assurance'）為標誌的知識，οἴδαμεν =「我們確實知道」。但是 Silva（*Words* 167）指出，εἰδέναι ὅτι 是保羅常用的組合，因此不宜這樣壓榨動詞的意思；而且「確信」的意思是由整個文理提供而不是由動詞本身表達的。

畏神的人或善人而言，沒有任何惡事能真正的使他受到傷害，凡事都總會以某種方式為他帶來好的結果——十分普遍，保羅在此可能是採納了一點傳統的教訓；[5]不過，在採納此教訓之餘，保羅同時把它從根本改變了，因為如今此信念的基礎是神在基督裏的自我啟示。[6]

「愛神的人」是個傳統詞語，指屬神的人，[7]它在這裏相等於上一節的「聖徒」；保羅較多稱信徒為「神所愛」（羅一 7；帖前一 4；參：西三 12；羅九 25）或「主〔基督〕所愛」（帖後二 13）的人。「（我們）愛神」這觀念在保羅書信另外只出現三次（林前二 9，八 3；提後三 4），遠不及「神愛（我們）」普遍。[8]有釋經者指

---

5 Cranfield 1.424, 429 with n.1（〔上〕599、605 連註 601）；cf. W. Grundmann, *TDNT* 1.17 with n. 19. Hommel（'Römer 8,28' 126）認為，本句與柏拉圖之《共和國》卷拾 612E-613A（部分英譯見 Edwards 217）有令人矚目的相似處；按他的推測，柏拉圖的話早就結晶成為有點像 τῷ θεοφιλεῖ πάντα γίγνεται ἄριστα 這個形式，而保羅跟後者有接觸（128）。

6 Cranfield 1.429（〔上〕605）。Hiebert（art. cit. 173）認為這「知識」有三重基礎：聖靈在內心的工作、個人的經歷，和對某些經文（例如：創四十五 5、7、8，五十 20）的認識。關於第二項，腓一 12～18 所載的見證是個例子（so Wood, 'Romans viii. 28' 292*b*）。

7 Byrne 267; Volf, *Paul* 59. 參（例如）：出二十 6；申五 10（「愛我、守我誡命的」）；尼一 5（「愛你、守你誡命的人」）；申七 9（「愛他、守他誡命的人」）；但九 4（「愛主、守主誡命的人」）；士五 31（「愛你的人」）；詩一四五（LXX 一四四）20（「愛他的人」）；傳道經一 10，二 15、16（〔思高德訓篇二 18、19〕「愛他的」）。Cf. also Michel 275; Wischmeyer, 'ΘΕΟΝ ΑΓΑΠΑΝ' 142-43（指猶太的虔敬者或義人）；Cranfield 1.424 n.4（〔上〕599 註 583）；Dunn 1.481. 後者指出，猶太文獻通常採用申命記那種雙重的公式，他又認為保羅只採納此公式的前半部分（參較：約壹五 2「愛神，又遵守他的誡命」），藉此一面提起基督教從猶太教得來的遺傳，同時將基督教與猶太教對律法之熱心分開。但最後一點是有疑問的，因上述的一些經文以及雅一 12 和二 5 也只是用「愛他」（沒有「守他的誡命」連著），而這些經文的作者不見得有鄧氏所歸給保羅的關注。

8 這是動詞 ἀγαπάω 在本書出現的首次，另見於：八 37（指基督的愛），九 13、25（指神的揀選之愛），十三 8、9（指信徒對彼此的愛）。名詞 ἀγάπη 在本書出現八次，沒有一次是指信徒對神的愛，而是指神的（五 5、8，八 39）、基督的（八 35）、聖靈所產生的（十五 30），或信徒對別人的（十二 9，十三 10，十四 15）愛。

出，保羅雖然兩次引用第二條最大的誡命（羅十三9；加五14），卻從沒有引用第一條最大的誡命；他的焦點反而是在神（或基督）對我們的愛，而保羅所要求於信徒的回應是信基督和愛別人（參：弗一 15；西一 4；門 5），多過是愛神或愛基督（後者參：林前十六21；弗六 24）。這並不表示愛神的觀念只佔保羅思想外圍的位置：相反的，此觀念是保羅所繼承猶太傳統的一個主要部分，亦顯然與他把基督徒的生活視為對神全然奉獻相符；只是他何以這麼少提到愛神，或以此觀念為其他事情的基礎，則仍然是個謎。[9]留意「愛神的人」這詞在原文是放在「萬事都互相效力……」之前的，這一點在下文的討論有其重要性（見第〔五〕說之下的末段，第〔七〕說之下第二段）。

本句（「我們曉得」之後）的原文當如何理解是個複雜和引起爭議的問題。**首先**，一些古卷在動詞之後有「神」字，清楚表明神是動詞的主詞。在這前提下有兩種可能的解釋：（一）將動詞視為不及物用法，又將「萬事」看為作副詞用的關係直接受格，得出的意思即是：「凡愛上帝的……上帝在萬事上都和他們同工，來成就有益的事」（呂譯）。[10]（二）若把動詞視為及物（其實是使役式）用法，「萬事」為直接受詞，得出的意思便是：「神使萬事一同效力……。」[11]可是，這兩種解釋所接納的長語句從體裁的角度看顯得

---

9 R. Mohrlang, *DPL* 576*a* (§3). 上述的現象也許是由於在保羅的思想中，人對神的愛在神對人的愛面前是沒有地位的（J. Weiss as cited in Wischmeyer, 'ΘΕΟΝ ΑΓΑΠΑΝ' 144）。Edwards 217-18 的解釋是：保羅不欲把表明神之性格的那愛之素質（參五 5～8）歸予人。

10 So also, e.g., Schlier 270; J. M. Ross, as reported in *NTA* §23(1979)-195. 此即 Cranfield 1.425（〔上〕600；活泉 134-35）所列出的八種解釋之（i）。I.e., πάντα = adverbial accusative of respect（亦稱 internal accusative; 參下面註 28）。

11 So, e.g., SH 215. 此即 Cranfield 1.425 所列解釋之（ii）。RV margin 作 'God worketh all things with them for good'; 參較下面註 36（Wallace）。

十分笨拙，[12] 因此，「神」字較可能是有抄寫員加上去的，為要使主詞變得清晰；或原來是頁邊的一個註，後來被納入正文。[13]

有釋經者指出，二世紀時在文學界興起了一個運動，此運動重視阿提喀語的作者之寫作體裁。雖然新約的作者對於在同一個句子內重複使用一個字詞這種做法，一般都是感覺遲鈍的（不以為意），抄寫員卻不是；他們根據經驗得來的法則是，「較佳的體裁通常是較簡短的」（在此事上他們是仿效著阿提喀語的作者）；由於聖經是被誦讀的，抄寫員在聖經經文的體裁上就比其他的文字作更多的改進。因此我們不難理解，有抄寫員看到主詞「神」字重複了在前的直接受詞「神」字，就把主詞刪去，只顧改進體裁，卻沒有察覺他這樣做使動詞的主詞變成模稜兩可。另一方面，長語句之古卷的抄寫員則重視「神學方面的正確」多過「體裁上之正確」，因而在本節拒絕了將經文修改、使之符合阿提喀語作者體裁的試探，保持了原來的主詞「神」字。[14] 此論證有兩個弱點：第一，作者假定了保羅對於長語句所涉及的笨拙體裁會不以為意，但這似乎是低估了保羅對體裁方面的敏感度；巴拉克和葛嵐斐都認為，保羅並不是在體裁上差勁到一個地步，可以寫出長語句的那句話來。[15] 第二，從外證的角度看，短語句（即是無主詞「神」字）比長語句有更強的古卷證據支持；由於動詞暗示一有位格者為主詞，「神」字似乎是抄寫員很自然地加上的解釋。[16] 基於以上的討論，筆者認

---

12 在 τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ ὁ θεὸς εἰς ἀγαθόν 此句內，限定式動詞的主詞也是在前之分詞的直接受詞。Cf. Moo I 565.

13 Cranfield 1.426（〔上〕602；活泉 135-36）。

14 Cf. Rodgers, 'Romans 8:28' 548-49（「阿提喀語」即 Attic）。作者（549-50）又認為，羅八 28 是創五十 20 第二句（LXX ὁ δὲ θεὸς ἐβουλεύσατο περὶ ἐμοῦ εἰς ἀγαθά）的回響，該句的主詞也是「神」，這一點支持他的論證。Clark（'Textual Criticism' 57）也是接受長語句。

15 Black, 'Romans 8:28' 168; Cranfield 1.426（〔上〕602）。Cf. Hendriksen 1.279.

16 Metzger 518; followed also by Osburn, 'Romans 8:28' 102.

為長語句可能並非原來的語句，即是接納原文並無「神」字作為動詞的主詞。

其次，在採納短語句為原本之前提下，仍有數種可能的解釋。（三）將「萬事」看為不及物動詞的主詞，得出的意思便如和合本（見經文）或如新譯本（「為了愛上帝的人……的益處，萬事都一同效力」）；[17] 又或者不堅持動詞保持了其組成部分的個別意義，即「一同」「工作」，而認為此詞只有「協助、幫助、使之獲益」之意，本句的意思便是，「對愛神的人，萬事都結果顯明為有利於他們真正的益處」。[18] 陶德和巴拉克都認為，這第三種解釋暗示一種「自然發展的樂觀主義」，是不屬於保羅的思想和看法的。[19] 葛嵐斐則認為經文並無此種含義，反而是表達了一種真正合乎聖經的、對神的主權之確信；萬事之所以都幫助信徒，當然是因為「神是掌管著萬事」；而保羅以「萬事」而不以「神」為本句的主詞，是因為他要讀者留意那幫助我們的神之超然能力：萬事都必須服從祂的旨意，祂不但幫助我們，而且祂的幫助是必然得勝、絕對有效的。[20]

可是，「萬事之所以都幫助信徒，當然是因為神是掌管著萬事」這個論點，其實豈不是支持以「神」為主詞（見下面第〔六〕、〔七〕說）的一個理由？[21]另一個更有力的反對理由是：保

---

17 此即 Cranfield 1.425（〔上〕600；活泉 134-35）所列解釋之（v）。Cf. NKJV, NRSV; Hodge 280; Murray 1.314; Schlatter 281-82; Käsemann 243; Barrett 158-59; Fitzmyer II 523-24; Fitzmyer III 147; Wood, 'Romans viii. 28' 292*a*; Byrne 271-72（參下面註 37）。

18 See Cranfield 1.428（〔上〕604；活泉 136）。所引譯法見 Cranfield 1.404（〔上〕569；「證明」是 'prove advantageous for' 之誤譯）。Cf. Moo I 566, Moo III 529 with n.120; 類似的譯法是「凡事都有助於／促成益處」（Dunn 1.481）。

19 Dodd 152-53; Black, 'Romans 8:28' 168. 所引詞語譯自原來的 'evolutionary optimism' 一詞。

20 依次見：Cranfield 1.427, 428, 428-29（〔上〕603、605）。

21 Osburn, 'Romans 8:28' 102.

羅自己從來不用「萬事」的原文為主動語態之動詞的主詞；另一方面，在此字是用作個人動詞（即動詞之主詞是人物）之賓詞的許多例子中，此字幾乎總是被放在動詞之前的（如在本節）；[22] 不但如此，譯為「互相效力」的原文動詞在保羅書信出現的另二次，其主詞都是人物（林前十六 16；林後六 1）。[23] 這些反對理由給這第三種解釋扣上很大的問號。[24]

若從第二十六、二十七節（「幫助」、「代求」、「祈求」的主詞都是聖靈）補充「聖靈」為本句的主詞，保羅的話便有兩種譯法或可能的意思：（四）「聖靈使萬事都互相效力，使愛上帝……的人得益處」（當代），即是將動詞視為及物（其實是使役式）用法，「萬事」為直接受詞。[25] 可是，以此動詞為及物用法並無他例可援。[26]（五）「聖靈在一切事上與那些愛神的人合作，為使他們得益處」，即是以動詞為不及物用法，「萬事」為作副詞用的關係直接受格。[27] 提倡此說的巴拉克自己提出這看法的兩點困難：其一是以「萬事」為「內部直接受格」（即關係直接受格）；其二，若聖

---

22 參：林前二 10，九 12、23，十 31，十二 11，十五 27a；林後六 10（分詞），七 14；弗一 22a，六 21；腓二 14；西四 9；帖前五 21；提後二 10。例外的是：腓三 8，四 18；提前六 17（分詞）。

23 Fee, *Presence* 588-89.

24 若是這樣，以「萬事」為主詞的看法怎麼會成為傳統的解釋呢？Osburn（'Romans 8:28' 105）解釋如下：在拉丁文，中性的複數主詞（πάντα）要求複數的動詞（在新約希臘文則用單數的動詞〔συνεργεῖ〕），因此武加大譯本的譯法自動地排除了動詞之主詞是沒有表達出來的「神」字這個可能；英文聖經受了此拉丁譯本的影響，「萬事都互相效力」便成了英文聖經的傳統譯法。

25 此即 Cranfield 1.425（〔上〕600；活泉 134-35）所列解釋之（vii）。

26 Cranfield 1.426-27（〔上〕602; 活泉 136）；Osburn, 'Romans 8:28' 104; Wood, 'Romans viii. 28' 292*a*. MHT 3.65 則認為有一組非及物動詞在希臘化運動時期開始取直接受格的直接賓詞，συνεργεῖν 就是新約的一個例子。

27 Black, 'Romans 8:28' 172. 此即 Cranfield 1.425 所列解釋之（vi）。Cf. NEB; Bruce 166 (?); Davidson-Martin 1032*b*; Giblin, *Hope* 395. Luther 111, 112 一面解為「聖靈跟我們一同工作」（=〔五〕），一面又解為「聖靈使萬事互相效力」（=〔四〕）。Black（art. cit. 171）認為，πνεῦμα 一個原來

靈是主詞，則理應有所表明才是。[28] 第一點其實不成問題，因為以「萬事」原文作為副詞性質的直接受格，這用法在保羅書信有其他的例子（林前九 25，十 33，十一 2；腓四 13）。[29] 第二點則觸及第四、五兩種看法的致命傷（見再下一段）。

費歌頓提出四點理由以支持聖靈為主詞的看法：（1）聖靈不但從八章一節開始就一直是整個論證在觀念上的主題，而且在這裏也是前一句（27b）文法上的主詞。（2）第十六節說聖靈和我們的靈「一同作證」，第二十六節說聖靈「幫助」我們的軟弱，這裏說聖靈「一同效力」（新譯）；[30] 這好像對論證的結構提供了鑰匙。（3）在保羅所繼承的猶太傳統中，已有「聖靈」與此動詞連著用的例子（旁經十二族長遺訓之迦得遺訓四 7）。（4）若以「聖靈」為主詞，本句便直接回應第二十六節的第二句：「我們當（照所應該的）禱告甚麼，我們不曉得」（26b），聖靈因此為我們代求，這樣，「我們確知」祂使萬事為了我們的益處互相效力。[31] 這些論據的說服力不大，第三、四兩點尤其薄弱。

不但如此，以聖靈為主詞涉及一個嚴重的困難，就是再上一段末所提到此說的「致命傷」：如葛嵐斐所指出的，若本句的主詞是聖靈，則在本節與隨後二節（29～30 節）之間主詞改變了，可是經

的縮寫式 ΠΝΑ 被誤寫成 ΠΑΝ, 由此而生出所有其他古卷的 πάντα 一字。Cranfield 1.425 所列解釋之（viii）是接受短語句，然後將 πάντα「修正」為 πνεῦμα 或 τὸ πνεῦμα. 這種做法純屬臆測，更是絕不需要的：so Cranfield 1.426（〔上〕602；活泉 135）。

28 Black, art. cit. 171.「內部直接受格」即 'internal accusative'（參上面註 10）。

29 Cf. BAGD 216 (s.v. πᾶς). 在最後一節，ἰσχύω 是不及物動詞，因此 πάντα 並不是這動詞的直接受詞。

30 三個動詞在原文皆以前置詞 σύν 開始：συμμαρτυρεῖ, συναντιλαμβάνεται, συνεργεῖ. Cf. Chamblin, *Paul* 234 n.53.

31 Fee, *Presence* 589-90; cf. 562, 571, 577, 830, 865. Cf. Robinson 105: 聖靈不但在禱告上，且在每一方面（'in *every* way'）和愛神的人同工。

文對這種主詞之改變並無任何提示。雖然第二十九、三十節都沒有表明主詞是甚麼，但是其中所有的限定式動詞都顯然有同一個主詞，而鑑於第二十九節的「他〔的〕兒子」一詞，這個主詞必然是「神」。因此，若本句的主詞是聖靈，保羅便是一聲不響地在第二十九節改變了主詞；[32] 從體裁的角度而言，這樣的改變，比起第二十七和二十八節之間主詞的改變（若接受本節的主詞是神〔見下面第六、七說〕），是更為粗糙而令人不快，是叫人更難接受的。因為雖然第二十七節的主詞是聖靈，但是本節（按原文次序）早就提到「愛神的人」，因此補充「神」字作為隨後只相隔一個字的動詞之主詞，是輕而易舉之事；可是，若本句的主詞是聖靈，則在「愛神的人」和第二十九節開首之間，有「聖靈與……合作」將二者隔開，在這情形下，就很難補充「神」字作為第二十九和三十節的動詞之主詞了。[33] 換句話說，以聖靈為主詞雖然使第二十六、二十七兩節（其主詞是聖靈）與本節一氣呵成，卻令致本節與下文（29～30 節，其主詞是神）不容易銜接；下文該二節與本節的緊密關係反而提示，保羅在本節的焦點已不再是聖靈。[34] 葛氏進一步指出：針對上述的反對理由，有人也許可以這樣反駁：「按他旨意被召的人」拾起「愛神的人」，「他旨意」隱含了「神」字，這就令致在第二十九節補充「神」字變得較為容易；可是，若上述兩個詞語（「愛神的人」和「按他旨意被召的人」）是被「聖靈與……合作」隔開的，則「他旨意」（原文並無「他」字）便不一定是指神的旨意，而可指聖靈的旨意。[35]

---

32 若 29 節的主詞沒有改變，「他兒子」便變成「聖靈的兒子」；可是聖經從來沒有稱基督為聖靈的兒子。Hendriksen 1.279-80 及 Hiebert（'Romans 8:28-29' 175）就是沿此路線反對以聖靈為主詞。

33 Cranfield 1.426（〔上〕601；活泉 135）。

34 依次見：Morris 331; 及 Moo I 565, Moo III 528.

35 Cranfield 1.426（〔上〕601-2）。事實上，Harrison 97（海爾遜 209）認為此說的困難正在於此：

若動詞的主詞不是「萬事」（第〔三〕說），也不是聖靈（第〔四〕、〔五〕二說），餘下的可能便是從「愛神的人」一詞補充「神」字為主詞（不是接納長語句，如第〔一〕、〔二〕兩說）。在這前提下，又有兩種解釋：（**六**）將動詞視為及物（或使役式）用法，「萬事」為直接受格，得出的意思即是：「神使萬事互相效力，叫愛神的人得益處。」[36] 上文（第〔四〕說之下）已指出，動詞的及物用法並無證據支持。因此，餘下和最佳的看法是：（**七**）將動詞視為不及物用法，「萬事」為作副詞用的關係直接受格，得出的意思即是：「在一切事上，神……工作……。」[37]

葛嵐斐對這種（以神為主詞的）看法提出兩個反對理由：[38] 第一，以「萬事」原文為「在一切事上」之意是困難的；要表達後一個意思，所預期的原文是一介詞片語。[39] 可是，該介詞片語若在本句使用，可能會錯誤地被連於在前的「愛神的人」一詞而產生「在一切事上愛神的人」之意；[40] 如上文所指出的，「萬事」在這裏的用法在保羅書信有別的例子。[41] 第二，保羅預期這句話會獲得眾人的同意（「我們曉得」），這樣的一種句子應是小心地寫成，而不

「旨意」變成聖靈的旨意，但此詞在其他地方慣性地是指神的旨意。

36 此即 Cranfield 1.425（〔上〕600；活泉 134-35）所列解釋之（iv）。Cf. NAS: 'God causes all things to work together for good . . .' Wallace 180-81 將 πάντα 視為直接受詞，得出的意思即是：'*he* [God] works all things together for good'; 參較上面註 11（RV margin）。

37 此即 Cranfield 1.425 所列解釋之（iii）。Cf. RSV ('in everything God works for good . . .'); NIV, TEV; Mounce 47; Osburn, 'Romans 8:28' 105; Byrne, *Sons* 114（這是作者較早時的看法；參上面註 17）。Hiebert 則同時譯為 'He works *together with* all things unto good'（'Romans 8:28-29' 175-76）（類似〔七〕）和 'God *causes* all things to work together for good'（170, 173, 177）（=〔六〕；斜體皆為筆者所加）。

38 Cranfield 1.427（〔上〕602-3；活泉 136）。

39 即是應作 ἐν πᾶσιν 而不僅是這裏的 πάντα.

40 Osburn, 'Romans 8:28' 104.

41 見上面註 29 及所屬正文。

是可自然地把主詞省略的。不過，葛氏自己曾在反駁以聖靈為主詞之說時承認，在「愛神的人」之後補充「神」字為動詞的主詞，是容易之事；[42] 這等於說，在「愛神之人」之後不再重複主詞（尤其是重複主詞會使體裁變得笨拙）並不是十分不自然的事。[43] 事實上，保羅不說「為了愛祂的人，神工作……」而說「為了愛神的人，祂〔指神〕工作……」，很可能是因為「愛神的人」是個傳統詞語（見註釋第三段），在這裏被提前放在動詞之前，為要強調「本節之保證是屬於他們」的那些人的主觀態度。[44] 因此，葛氏提出的反對理由不足以推翻以神為主詞的看法。按這種理解，動詞可按其字面意義解為「（上帝）跟（那些愛他的人）一同工作」（現中），或是按其特別的、希臘化運動時期之希臘文的意義 [45] 來解釋，全句的意思即是：神在一切的事上幫助愛祂的人，其目的是他們的益處。[46]

「一切的事」所指的是甚麼？第三十七節所說「這一切的事」所指的是上兩節（35～36 節）所提到的種種厄運和苦難，而本節上文亦提到基督徒在現時期所必然經歷的苦難，這些苦難使他們在內

42 見上面註 33 所屬正文。

43 雖然長語句可能並非原本，但此異文之存在正好表示，補充「神」字為動詞的主詞是很自然的做法。

44 Cf. Murray 1.314; Michel 275-76.

45 I.e., συνεργέω = 'help' (BAGD 787 s.v.), 'förderlich sein' (Michel 275) = 'to be serviceable' (Käsemann 243).

46 Cf. G. Bertram, *TDNT* 7.875. 採第（七）解釋的釋經者還包括：Field 157（作者引別西大譯本〔最古之敘利亞文譯本〕為證）；Dodd 152; D. Guthrie and R. P. Martin, *DPL* 357*a*. BAGD（同上註）引了一個作者認為是與本句（τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν [a] πάντα [b] <u>συνεργεῖ</u> [c] εἰς ἀγαθόν [d]）完全平行的例子：εἰς ἀγαθὸν [d] οὐδὲν [b] ὁ Πύθιος [e] τῷ Λαΐῳ [a] <u>συνεργεῖ</u> [c] = 'in no respect does Apollo work w. Laius for good, or help L. to obtain what is good'. 不過，布魯斯教授曾對筆者指出，οὐδέν 不一定是作副詞用的直接受格，將 εἰς ἀγαθὸν οὐδέν 譯為 'for no good thing' 是同樣可能的。

心呻吟（18、23 節）；[47] 因此文理提示，本節「一切的事」所指的**主要**是信徒所經歷的厄運和苦難，這些厄運和苦難似乎是對信徒有損無益的。[48] 但既然神在信徒所經歷的厄運和苦難上幫助他們，為使他們得著益處，則神亦會為了同一個目的在他們今世的生活其他的事情上幫助他們，這個**引申而得**的意思應是沒有疑問的。[49] 從下文看來，「益處」的焦點是信徒末日的救恩，即是神關乎他們的永恒計畫（29～30 節）之完全實現，即是身體得贖（23 節），復活得永生（10～11 節），得著榮耀（18、21、29 節）。[50]

八 28b　**「就是按他旨意被召的人。」**

上文曾經指出，「愛神的人」在原文是放在「萬事都互相效力……」之前的，表示受到強調，清楚地表明「神在一切事上幫助愛

47　參八 23b～c 註釋第三段。

48　Volf, *Paul* 58-59. Cf. Byrne 267; Hiebert, 'Romans 8:28-29' 173. 後者認為 38～39 節具體地提出了保羅心中想到的一些事；Barth 103-4 較正確地區別 35 節所列舉的「時間和歷史上的經歷」和 38 節所論的「屬靈和超然之影響」，不過他也是將二者包括在「一切事」之內。李保羅 229 認為「這裏的『萬事』……大概就是指一切靈慾之爭」，這是由於李氏把 18 節的「受苦」解為與靈慾之爭有關的痛苦；見八 18 註釋註 6（尤其是末句）。

49　Volf（*Paul* 59 n.72）正確地認為，保羅不大可能有意把信徒自己的罪包括在「一切的事」之內。Moo III 529 肯定地認為「萬事」連我們的罪也包括在內；較可取的講法是，**保羅若被人追問**，他也許會說信徒自己的罪也包括在「萬事」之內（Cranfield 1.428;〔上〕604「如果說得強烈一點」是 'if pressed' 之誤譯）。

50　Byrne 267; Volf, *Paul* 60-61. Cf. Leenhardt 232; Schlatter (E) 192; Stott 247. Brauch（*Sayings* 50 = Brauch-Davids, 'Romans' 557*a*）認為「益處」是指神為整個被造世界所定計畫之完全實現。但文理提示，這裏是指「愛神的人」的益處。Dunn 1.481 也是認為「益處」是指神對「萬物」的計畫在末日的實現；但在 494 則解為促進信徒的成熟（參五 4）以及促進他們治死身體的惡行（八 13）。由於神的永恒計畫包括要他們「效法他兒子的模樣」（29 節），若「效法他兒子的模樣」所指的包括現今的經歷（cf. Käsemann 233-34: εἰς ἀγαθόν 在文理中只能指末日的救恩，不過這肯定並不排除現今的經歷），則「益處」也可以包括信徒在品格上日漸成熟（參五 3～4）以及在行為上日趨聖潔：治死身體的惡行（八 13），隨從聖靈而活（4 節）。不過，「效法他兒子的模樣」的焦點是在末日（參八 29 註釋最後兩段）。

祂的人，為使他們獲益」的應許，**只**適用於愛神的人（但是適用於***所有***愛神的人）。保羅現在加上本句，將「愛神的人」定義為「按他旨意***被召***的人」；前者是主觀的描寫，指信徒對神的回應，後者是客觀的描寫，指神給予人的呼召。「按他旨意被召的人」就是「愛神的人」，後者即是「**聖徒**」（27 節），可見「按他旨意被召的人」即是所有「***蒙召作聖徒***的人」（一 7，新譯），亦即是所有的基督徒。[1]

「旨意」一詞[2]在保羅書信另外出現五次，除了一次是指保羅自己的「志向」（提後三 10），其餘四次皆指神的（羅九 11；弗一 11）或神「自己」的（提後一 9）「永恒的」（弗三 11，新譯）旨意。此詞在這裏（原文並無「他」字）顯然不是指人的旨意（彷彿信徒的被召是按照他們自己的抉擇），而是指神有關救恩的、超越歷史的計畫，[3]因為「按〔著〕旨意被召」在下文獲得解釋：神「所召來的人」就是祂「預先所知道」及「預先定下效法他兒子的模樣」，「又稱他們為義……又叫他們得榮耀」的人（29、30 節）；由此可見，「旨意」所指的是關乎神叫人獲得救恩的永恒旨意。[4]

葛嵐斐指出，保羅以「按他旨意」形容信徒的被召，不是為要區別兩種呼召：一種呼召是那臨到只是被召的人（彷彿只是「被召」但沒有「被選」；參：太二十二 14〔思高〕），另一種則是那臨到按神的「預知」和「預定」被召的人；因為這裏的「被召」和

1　參八 27 註釋註 18 所屬正文。

2　πρόθεσις. 參《羅》1.502 第（2）點（連註 4）。同字根的動詞 προτίθημι 在新約出現三次，分別指保羅的「定意」（一 13）以及神的「預定」（弗一 9）和「公開展示」（羅三 25〔簡明〕；參《羅》1.503-4）。

3　πρόθεσις 在此相當於舊約及猶太人 עֵצָה（= βουλή）的觀念，後者描寫神的計畫和它的救恩歷史（Michel 276 n.4），即是神的計畫推動歷史並在歷史上實行出來，直至所預定的結局（Dunn 1.482）。See also W. A. Elwell, *DPL* 225-26 (§1.2).

4　Cf. H. Balz, *EDNT* 3.155*b*; Cranfield 1.430（〔上〕606-7）。

第三十節的「召」互相呼應，而第二十九、三十節的五重連鎖的描述顯示，該處的「召」（按葛氏的理解）顯然是指「有效的呼召」；可見「按他旨意」**只是**解釋「被召」的意義。[5] 另有釋經者認為，保羅將「愛神」和「按他旨意被召」這樣連在一起，表示這裏的呼召是「有效的」（意即神的呼召實在的使人歸向了祂，以致他們有「愛神」的表現）。[6] **另一方面**，馬學而（正確地）質疑「有效的呼召」這種講法，他認為：此詞並不是從聖經得來，而是由於加爾文主義者企圖以神的呼召之**性質**本身來解釋，為甚麼一些人回應神的呼召，另一些人卻不回應（意即後者沒有接獲神「有效的呼召」）；其實，神的呼召之效果是把人放在一個地位上，他可以說「是」或「不」（在神的呼召臨到他之前，他的態度一直都只是「不」，他是不能說「是」的）。[7] 按這種理解，「被召」意即蒙神呼召又回應了神的呼召。[8]

若是沒有此句（28b），本節的話可能使人誤以為神的幫助是神

5　Cranfield 1.430（〔上〕607-8）。

6　Volf, *Paul* 60.「有效的呼召」即英文的 'effectual calling'. Moo III 530-31 n.126 認為，當 κλητός（參《羅》1.193　註 5）和 καλέω（參《帖前》169-70）二字在保羅書信是以神為行動的主詞時，所指的總是神「有效的呼召」（'effective summons'）。Grudem（*Theology* 693）將 'effective calling' 定義如下：'*Effective calling is an act of God the Father, speaking through the human proclamation of the gospel, in which he summons people to himself in such a way that they respond in saving faith.*' 'It is an act of God that *guarantees* a response' (692).

7　Marshall, 'Predestination' 140. Grudem（*Theology* 678-79 n.10）認為在馬氏的這項陳述中，最後決定人是否得救的因素，就是他們對神的呼召說「是」或「不」，因而救恩到頭來仍是有賴於人裏面的、說服他說「是」而非「不」的一種能力或趨勢。不過，馬氏（同文 139-40）同時承認，禱告可影響人的意志——否則我們不會為別人祈禱。「這樣，相信祈禱等於相信人的自由是受到某種限制的，同時相信有某種無法理解的、對人之意志的影響力。」

8　Cf. SH 217. Forster-Marston（*Strategy* 103）則把「呼召」解為「命名」（'named [us]'，即是「賜給〔我們〕在祂面前的地位」。

對愛祂的人的報酬；[9] 藉著加上此句——或可說以此句來修正前一句（「愛神的人——即是按他旨意被召的人」）[10]——保羅表明了「愛神的人」對神的愛不是他們固有的，而是他們對神對「按他旨意被召的人」之愛（參五5）的回應（參：約壹四19）；[11] 因此，神在一切事上幫助信徒、為使他們得益處的原因和保證，不是在於他們的主觀狀況（「愛神」），而是在於客觀的、神永恒的旨意。[12]

八29a　「因爲他預先所知道的人，」

譯為「因為」的原文小字，若視為與上一節的同一個字平行和同義，則此二節便如上一節一樣，也是「我們曉得」的部分內容。[1] 一個類似的看法是把此字解為「那就是」，以這兩節為上一節「旨意」一詞的解釋，意即「……按他旨意被召的人，那〔旨意或計畫〕就是……」。[2] 較自然的做法是把此字解為「因為」，如絕大多數的中英譯本那樣；在這前提下，有認為此二節所支持的是「神在一切事上幫助……為使得著益處」（28a）那句話，但以此二節為支持第二十八節全節較為可取，因為此二節的內容實在是神旨意的闡釋。[3] 像五章三、四節一樣，這兩節也是用了鎖鏈式的結構；[4] 其中的四個結構相同的句子，[5] 以五個不同的動詞描寫了神的作為。

---

9 Black 119.

10 Cf. Cranfield 1.431（〔上〕608）。比較：加四9：「你們既已認識上帝（倒不如說被上帝所認識）……」（呂譯）。

11 Cf. E. Stauffer, *TDNT* 1.50; Hiebert, 'Romans 8:28-29' 178; Käsemann 243.

12 Nygren 339. 這就是說，「那些按他的旨意蒙召的人」（思高）有表達原因的含義：因他們是按神的旨意被召的人。Cf. Murray 1.314-15; Moo III 530; C. Maurer, *TDNT* 8.166.

1 οἴδαμεν δὲ ὅτι . . . [οἴδαμεν δὲ] ὅτι . . . . So Louw 1§18.

2 Moo I 568, Moo III 531 n.133.

3 依次見：SH 217; Cranfield 1.431（〔上〕608）。

4 參五3～4 註釋註7。Cf. W. Pöhlmann, *EDNT* 3.287*b*; Porter, 'Paul' 579.

5 第30節三句的結構皆為 οὓς δέ＋動詞，τούτους καί＋動詞；29節的基本結構——οὓς＋動詞，καί＋動詞——也相同，只是少了 δέ 和 τούτους 二字，且在第二個動詞之後還有很長的修飾語。

（一）為首的是神的「預知」（現中）。此動詞本身的意思是「預先知道」（彼後三 17；徒二十六 5〔呂譯：「早就認識」〕。若這是此詞在這裏的意思，神的預知便是指神預先知道人未來的道德狀況是否健全，[6] 或是知道人是否會信靠基督，這種預知就是下一項「預定」（與否）的根據。[7] 這種理解遇到以下的反對理由：[8]（1）除了上述二節、本節和十一章二節外（此字在十一 2 引起與本節同樣的問題），此動詞在新約另外出現一次，同源的名詞在新約出現二次；這三次的主事者都是神，三次所指的都不僅是認知性的預先知道，而是與神的計畫有關的「被預定」（彼前一 20，思高）、「預知」（與「定旨」平行，徒二 23〔新譯〕），和「預定」（彼前一 2，思高）。[9]（2）動詞「預知」的受詞不是「甚麼」，而是「誰」；經文說神所預知的「人」，不是說神預先知道他們未來的狀況。[10]（3）在「事先知道某事」的意義上，神是「預知」古往今

（1）一些釋經者認為保羅在此用了傳統資料（e.g., Grayston, 'Election' 577; Käsemann 244 稱之為「禮拜儀式用的傳統資料」），29b～c（「效法……長子」）是保羅加插進去的（so also W. Pöhlmann〔同上註〕）。（2）Moo III 534 認為，29b～c 打斷了其餘部分的工整平行，這表示保羅如何重視他在 29b～c 的思想。不過，（3）另外的四個限定式動詞都是本身已表達了一個完整的思想（預知、呼召、稱義、使得榮耀），但「預定」本身的意思並不完整（預定他們要怎樣？），因而需要加上解釋。若這是正確的理解，（1）和（2）的解釋都是不需要的。

6　這是教父時代一個普遍的看法：Cranfield 1.431 n.1（〔上〕608-9 註 608 誤把討論中的看法歸予阿奎那）。

7　So, e.g., Cottrell, 'Election' 57-62 (esp. 60-62); cf. Thayer 538 (s.v. προγινώσκω). 亦參八 29b 註釋註 11 及所屬正文。

8　以下第一至三點主要取自 Moo I 569, Moo III 532-33.

9　原文依次為：動詞 προγινώσκω（彼前一 20），名詞 πρόγνωσις（後二節）。

10　Hiebert, 'Romans 8:28-29' 180; J. M. Gundry-Volf, *DPL* 310*b*. 同樣，在此動詞出現的另二節（指人的預知的兩次〔徒二十六 5；彼後三 17〕不算在內），神所「豫知」的是祂的子民（羅十一 2，呂譯），「被預定」的是基督（彼前一 20）；在下面註 13 所引的三段經文，動詞的受詞也是人物（亞伯拉罕、耶利米、以色列〔民〕）。但參下面註 20。

來所有人的事的；但這裏「預知」的對象只是一些人，就是那些既然被「預知」，就也被「預定」（思高）、被召、被稱為義，和（被神使之）得著榮耀的人；這表示「預知」的行動不是籠統意義的「預先知道」，而是只適用於信徒的。[11]（4）神預先知道或預先看見某些人會相信，這觀念在整本聖經裏都沒有出現（除非是在本節）；（5）而且聖經從沒有說我們的信心就是神揀選我們的原因。[12] 鑑於這些反對理由，討論中的解釋不大可能是正確的。

較通常的解釋理論如下：希伯來文的「知道」或「認識」一詞有時是用來指神與人建立的親密的關係，在這情況下，七十士譯本有時是用希臘文的簡單動詞「知道」來翻譯那個希伯來字。[13] 由此引申，「預知」所涉及的「知道」很可能就是希伯來意義的「親密地認識」，[14]「預知」意即「預先認識」、「預愛」[15]、「預選」（思高）[16]甚或「預定得救」。[17]另有釋經者對「預定」即「預選」之說提出強烈反對：[18] 他們檢視了動詞「知道」在六段（最常用以

---

11 魏司道 152；Stott 248-49.

12 第四、五點理由見 Grudem, *Theology* 677-78.

13 顯著的例子包括：創十八 19（「我揀選了他〔亞伯拉罕〕」，新譯）；耶一 5（「在我賜生命給你以前，我已經選召了你」，現中）；摩三 2（「由世界上一切種族中，我只揀選了你們」，思高）。希伯來原字皆為 ידע，LXX 的用詞依次為：οἶδα, ἐπίσταμαι, γιγνώσκω.

14 Robinson 105-6.

15 Murray 1.317; Witherington, *Narrative* 231; Packer, *Theology* 39; 魏司道 153-54；淺釋 171-77（附錄之三）。

16 So also TEV; BAGD 703 (s.v. προγινώσκω: 'Choose beforehand'); LN 30.100 ('to choose beforehand, to select in advance'); R. Bultmann, *TDNT* 1.715; P. Jacobs, H. Krienke, *DNTT* 1.693; J. M. Gundry-Volf, *DPL* 311*a*; Morris 332; Cranfield 1.431（〔上〕608）。A. Sand（*EDNT* 3.153*b*）接受 Schlier 272 的解釋，即「預知」包括承認及收納為屬於一己之意。

17 J. Daane, *ISBE* 2.337b: 'divine foreknowledge includes the idea of foreordination to salvation'. Cf. Grudem, *Theology* 676: 'those whom he *foreknew*' = 'those whom he long ago *thought of in a saving relationship to himself*.'（斜體是原來的。）

18 Forster-Marston, *Strategy* 178-208.

支持此說的）經文的用法，所得的結論是，動詞沒有一次的意思是「揀選」，儘管後者可能是動詞所指的特別關係之含義。[19] 他們又檢視了「預知」（動詞及名詞）在新約出現的七次，他們認為：此詞有五次分別指預先知道將要發生的事情（彼後三 17；徒二 23），預先知道彌賽亞的救贖功能（彼前一 20），預先知道在基督時期大部分的以色列人都會跌倒（羅十一 2），預先（= 早就）知道保羅的生活方式（徒二十六 5）；[20] 在論到信徒被神「預知」的兩段（彼前一 2；羅八 29），所指的是神完全認識他們，知道他們的性格、他們的軟弱，和他們的反應，而神的計畫是在這種「預知」之下訂定的。[21] 這就是說，作者認為動詞「預知」在羅八 29 的意思基本上與此詞在徒二十六 5（及「知道」在約二 24，五 42）的意思相同——雖然受詞是人（不是物），但動詞並無個人關係的含義。[22] 作者排拒另外兩個解釋：「預先揀選」此意思在理念上是有意義的，但「知道」這動詞在聖經的用法並不支持「預知」可解為「預先揀選」；「預先認識」（與之有個人關係）這個意思，從「知道」此動詞在聖經的用法（例如：摩三 2）的角度而言，是可證明為合理的，但在理念上卻是無意義的，因為「與尚未存在的人有一種相互的個人關

19 Ibid. 190-91. 作者（183-90）所檢視的經文依次為：摩三 2～3；何十三 5；創十八 17～19；耶一 5～6；林前八 1～4；加四 8～9。作者認為（187-88），「知道」在頭三段是指一種特別的關係，在第四段則指一種完全的了解。雖然 γινώσκω 一字在 LXX 出現六百次，在上述的四段舊約經文中，只有摩三 2 是使用此字（參上面註 13 末）。在最後二段，動詞的意思是「承認」（189-90）。

20 Forster-Marston, Strategy 191-95. 作者特別強調 προγινώσκω 在徒二十六 5 的用法：雖然動詞的受詞是個人物（保羅），但動詞並無個人關係的含義。作者較早時（181）曾照樣強調，「知道」在約二 24，五 42 只表示對一個人理性上的認識和了解，並無個人關係的含義。

21 Cf. ibid. 195-205 (esp. 200, 203, 205). 亦參 201：雖然神完全了解我們和我們的軟弱，但是祂仍賜我們如斯偉大的命運和工作，就是幫助祂叫受造之物得自由。（後面這個思想難以在經文找到支持。）

22 Ibid. 199-200. 參上面註 20。

係」只是一串無意義的字句。[23]

對上述作者的解釋和論證，筆者的回應如下：（1）再上一段的第三點反對理由（作出必要的改變後）同樣適用於作者的解釋。（2）鑑於作者所提的理由，「預知」的確不宜直接譯為「預選」。（3）作者排拒「預先認識」的理由不是決定性的，因為這裏的主事者不是人，而是神；而神是一位「稱那些不存在的東西好像它們存在似的」的神（四 17），因為神已經決定的，雖然尚未實現卻必會實現，因此可以被視為好像是已經存在的一樣。[24] 因此，「預知」可解為神預先（在祂的計畫、思想中）以人為祂愛顧的對象；[25] 由於這裏的重點是在神的行動而不是人的回應，我們就不必（也不宜）強調「相互關係」的意思（如上述釋經者所作的），而可合理地把焦點放在神的「預愛」之行動上。若是這樣，「預知」=「預愛」便在實質意義上與「預選」差不多。動詞內的前置詞「預先」可能僅指神的揀選是在任何事情（包括人的回應）之先；[26] 但是以弗所書一章四節表明，神「於世界創立之前，〔已〕在基督裏揀選了我們」（呂譯；參：提後一 9；亦參：彼前一 20），[27] 因此，神的

---

23 Ibid. 199, 198.

24 《羅》1.628-29。

25 Marshall（*Kept by Power* 102）引述 Leenhardt 233 的見解，即動詞暗示 'God's *loving regard* rests upon men before they are aware of it'; 他自己的結論是：'The verb thus refers to the *loving knowledge* which God already has of His people.'（斜體皆為筆者所加。）留意馬氏並不認為這是指神預選人得救。按他的理解，「祂所預先知道的人」意即「祂已經知道是屬祂自己的人」（'those whom He already knows to be His'）；但在這裏（29～30 節）五個平行的動詞中，後面四個都表示神所採取的一特別行動（預定、呼召、稱之為義、使之得榮耀），這提示首個動詞所指的也是一特別行動（預愛）而不是一種情況（已經知道）。

26 Ziesler 226. Grayston（'Election' 583）也是認為，此動詞並無「在時間之前的永恒」（'pre-temporal eternity'）之含義，只是以最簡潔有力的方式表達這個意思：神的揀選是在我們的任何行動或功德之先。

27 Cranfield 1.431（〔上〕608）；Moo I 570, Moo III 533; Lincoln, *Ephesians* 23; J. M. Gundry-Volf,

「預知」＝預愛（實質上＝預選）也是在創世之前的。[28]

八 29b 「就預先定下效法他兒子的模樣，」

（二）神所預知即是「預愛」的人，祂也「預定」他們（思高），即是為他們預先定下一個目標，[1] 就是使「他們和他兒子的形象一模一樣」（新譯）。「預定」的原文動詞[2] 除了在本節和下一節出現，在新約另外出現四次，其主詞也都是「神」（林前二7；弗一5、11）或其相等物（徒四28：「你的手和計畫」〔思高〕）。有釋經者指出，在主前一百年至主後二百年這段時期的聖經以外的文獻裏，這詞的用法顯示，預定之舉（或預定之時刻）和所預定之事（或所預定之時刻）都是在歷史中發生的，即是並非預定之舉是在「創世之前」發生，所預定之事則其後在歷史中發生；此詞在保羅書信的用法也是一樣，預定之舉只是「預先決定」（金譯）所預定之事將要發生，但是**動詞本身**並沒有預定之舉是在創世以前發生的含義。[3] 不過，我們可以接受這結論而仍然認為，「預定」之舉確是在創世之前發生的，[4] 一來因為「預定」與「預知」（＝預愛）在此緊密地相連，而後者（按上文的解釋）是發生於世界創立之前；二

DPL 310*b*; 活泉 137。Cf. Osborne, 'Notes' 178: 作者同意「預知」一詞本身有「揀選之愛」的含義；他（正確地）不認為此詞表示有一「預定之法令」（'a predestinarian decree'），即是神預定人得救之法令。Witherington（*Narrative* 231）謂 οὓς 的「前述詞」是「愛神的人」，因此 οὓς 不可能是指神在未蒙救贖的人類整體中揀選一些未得救的人使他們成為基督徒。但是按原文的結構，οὓς 同時是 προέγνω 和 προώρισεν 的直接受詞，且被 ὅτι 把它與上文隔開，因此並無前述詞可言；故此作者的論點不能成立。

28 Abbott（*Ephesians* 8）拿羅八 30a 和弗一 5 作比較。

1 如此區別「預知」和「預定」的包括：Murray 1.318; Michel 277; Moo I 570, Moo III 534; Volf, *Paul* 9. R. Bultmann（*TDNT* 1.715）則把二者視為相等。

2 προορίζω. 缺前置詞的簡單動詞 ὁρίζω 在一 4 出現過；詳參《羅》1.179。

3 Sloan, 'To Predestinate', esp. 128-29, 130-33, 134. 作者將「預定」所牽涉在時間線上的兩點，依次稱為 'the "*predestining* moment" or "act," and . . . the "*predestined* moment" or "event."'

4 So, e.g., Moo I 571, Moo III 534 n.149.

來因為以弗所書一章五節的（過去不定時時態）分詞「預定」所指的行動，從文法的角度來看是和第四節的（同時態的限定式動詞）「揀選」所指的行動同時發生的，[5]而第四節明說那是「於世界創立之前」（呂譯）。

有釋經者認為，保羅在此論及預定的話是從集體的角度說的，他並沒有想到個別的人被預定。[6]另有釋經者則認為，在神的揀選之教義的討論中，「預定」和「揀選」二詞之間並無重要的神學上的分別，而神的揀選是個人（即不僅為群體）的；這是由於作者持「神的預定是根據祂的預先知道（誰會悔改信主）」的看法（見下一段的討論）。[7] 筆者贊同第一個看法，因為（按筆者的理解）神「在基督裏揀選了我們」（弗一4）是指神揀選教會整體而不是特指個別的信徒；[8]而既然神的「預定」與神的「預知」即預愛（實質上=預選）緊密相連（羅八本節），且按以弗所書一章的提示是與神的揀選同時發生的（見註5），神的預定就也是神「在基督裏」關乎教會整體（而非個別信徒）的行動。值得留意的是，動詞「預定」在這裏所指的不是系統神學詞彙中的「預定」，後者（在一般改革宗的神學中）包括神的揀選（信徒）和棄絕（非信徒）兩方面；[9]而是

5　Abbott（*Ephesians* 8）則認為從邏輯的角度而言「預定」是在「揀選」之先。這樣解釋無損於正文的論點。Abbott 拿羅八 30a（「他所豫定的、他也呼召他們」〔呂譯〕）和弗一 5（他「預定我們……得兒子的名分」）作比較，這似乎表示他把弗一 4 的「揀選」等同於羅八 30a 的「呼召」；但是把弗一 4 的「揀選」等同於羅 29a 的「預知」，又把弗一 5 的 προορίσας 視為與一 4 的 ἐξελέξατο 同時發生，更能保持弗一 4～5 與羅八 29 的平行：

οὓς *προέγνω*,　　　　καὶ <u>προώριαεν</u> συμμόρφους . . .　（羅八 29）

ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ . . . <u>προορίσας</u> ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν　（弗一 4、5）

6　Fitzmyer II 522, cf. 524; Fitzmyer III 148; Byrne 272.

7　Cottrell, 'Election' 57-60.

8　此點詳參八 33～34a 註釋第三段。

9　Cf. Grudem, *Theology* 670: 'In this textbook, and in Reformed theology generally, *predestination* is a broader term [than *election*] and includes the two aspects of election (for believers) and reprobation (for

狹義的指神使祂所預知即預愛者「和他兒子的形象一模一樣」（見再下一段）。

好些釋經者認為，「神所預定的，乃是後來那些要揀選神的，神是按人的揀選預定人」；這就是說，「神的預定是根據神的預知」，「祂因為預知方才預定」。[10]按這種理解，神的揀選和預定是有條件的，祂所定下的條件就是悔改、藉信與基督聯合並接受水禮；神有預知之明，祂從開始就曉得誰會或不會滿足那些條件，而祂就按祂所預知的、每一個人未來的決定，預先決定那個人的命運。[11]魏司道說「這不當的解釋可稱之為『神選自選者』」；斯托得認為，若神預定人是因（神預先知道）他們會信，那麼他們得救的基礎便是在於他們自己和他們的功德，而不是在於神和神的憐憫，但保羅的整個重點都是在於神主動和白白的恩典。[12] 另有釋經者對此異議提出反駁：創造人的是神，定下他們被揀選之條件的是神，因此，討論中的解釋並無損於神的主權。若神是因預知某人的好行為、功德或聖潔而預定他得救，這是違反了恩典的原則；但信心與行為是本質上不同的，信心並非與行為同屬一類；因此，如果神可以賜救恩給有信心的人，祂也可以因為預先知道某人會信而預定他有分於基督的榮耀。這樣，有條件的預定論無損於神的恩典，因為所言的條件是信心，而信心不是與恩典對立的，行為或功德才是。[13] 此反駁不無道理，因此筆者認為，反對「神按其預知〔解為預先知道〕而預定」之說的真正理由是，「預知」一詞不能解為認知意義上的「預先知道」，如上文所已辯證的（見八 29a 註釋第二段）。

---

unbelievers).'

10　依次見：浸會 53-54；陳終道 184（參 32）；徐 85（參 69、78）。亦參賈 126。

11　Cottrell, 'Election' 57, 61, 70. 參八 29a 註釋註 7 及所屬正文。Cf. also Lake, 'Atonement' 42-43.

12　依次見：魏司道 153；Stott 249. Cf. Grudem, *Theology* 678 (c).

13　Cf. Cottrell, 'Election' 63-67 (here 64, 66).

神為祂所預愛的人預先定下了目標，就是（按當代聖經的意譯）「他們要與祂兒子相似」；原文的講法是，「他們和他兒子的形象一模一樣」（新譯）。所用的形容詞[14]直譯的意思是「有相同的形像」，而「形像」一詞在腓立比書二章六節是指先在的基督有神的「本質」（現中），基督是神，祂的性質和神相同。[15]「使他們跟他的兒子有相同的特質」（現中）這譯法，可能反映了類似的理解，即形容詞所包含的名詞有「本質」之意；但原文不只是說「和他兒子有相同的形像」，而是說「和他兒子的形像有相同的形像」，因此呂振中譯本作「和他兒子的像同質」，這譯法卻引起「像的本質」是甚麼的問題。[16]由此看來，形容詞本身在這裏並不涉及所含「形像」的本質之意，譯為「相似」或「一模一樣」便已足夠。「和他兒子的形象一模一樣」意即「在形狀上與神的兒子相似」。[17]

此預定的「和神兒子的形像相似」是在何時成為事實的？（一）有認為答案並不清晰：可能是在信徒接受水禮之時（參六3、5；腓三10），可能是在末日（如在林前十五49），或是一個繼續進行中的過程（如在林後三18）。[18]（二）認為保羅在此想到洗禮，[19]

14　σύμμορφος，在新約只出現另一次（腓三21）。

15　參《腓》216-21（尤其是220-21）。原文為 μορφή，在新約另外出現二次（腓二7；可十六2）。

16　MHT 3.215 認為形容詞含有分享之意；BDF §182(1) 則譯為 'participating in the form of his image'（accepted by Morris 333 n.139）；但 'the form of his image' 的意思並不清晰。

17　Cf. BAGD 778 (s.v. σύμμορφος): *'like his Son in form* or *appearance'*. 在 τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ 此片語內，若把後半視為「解釋所有格」，得出的意思便是：「那（＝神的）形象，就是他兒子」（Byrne, *Sons* 119 n.169; Byrne 272; Dunn 1.483; Lambrecht, 'Rom 8:18-30' 11; Lambrecht 126）。此解釋流於牽強，尤其因為要根據推論（Byrne, *Sons* 125）而補充「神的」一詞。

18　Ziesler 227. Dunn（*Spirit* 321）認為是個過程，這過程是聖靈在一切事上為著愛神之人的益處而作工（28節）的結果；經歷聖靈的工作就是不但經歷兒子的名分，也是越來越多像神的兒子（林後三18）。但上文已經辯證，28節「一同效力」的主詞不是聖靈（見八28a 註釋之第〔五〕說〔即第八至十段〕）。

這個見解並沒有文理的支持。按上文的解釋，「在他死的形狀上與他聯合」（六 5）很可能不是指洗禮，[20]「效法他的死」（腓三 10）也不是。[21]（三）好些釋經者合併兩個意思：最後的得榮耀，以及現今成聖的過程——在受苦與順服上循序漸進的酷肖基督。[22]不過，雖然保羅確實提到他在現今「效法他〔基督〕的死」（腓三 10）和信徒現今就逐漸「變成主的形狀」（林後三 18），但是（四）保羅在本節的思想似乎是集中在末日的結局上，理由如下：

（1）這兩節（29～30 節）所論的是神對祂子民恩慈的計畫，此計畫的終點就是他們得榮耀；這兩節所屬的本段（18～30 節）的主題是信徒在受苦中有榮耀的盼望——將要向他們顯明的榮耀（18～19 節）、身體得贖的盼望（23～25 節）；這兩點都支持「和神兒子的形像相似」是指信徒在末日的改變。（2）「相似」原文在新約出現唯一的另一次（腓三 21），所指的是再臨的基督要「改變我們這脆弱必死的身體」（現中），使之成為「和他自己榮耀的身體相似」。（3）「我們已經有〔原文作『帶』，思高〕了屬塵土的人〔亞當〕的形像，將來也會有〔同上〕那從天上來的人〔基督〕的形像」（林前十五 49）這話提示：本節所指的「和他兒子的形像相似」不是籠統地酷肖基督，而是有分於復活及被高舉之基督所戴的榮耀的形狀。在本節這話的背後是這樣的思想：基督是神的「像」（西一 15），即「真像」（林後四 4，現中），信徒被改變成為與基督的形狀相似時，神照著自己的形像造人（參：創一

19　So, e.g., Schweizer, 'Dying and Rising' 176; Käsemann 245（參八 30 註釋註 13 及所屬正文）。

20　見六 5a 註釋「第三個釋經難題」之下第（二）種解釋。

21　參《腓》371-73。

22　So, e.g., Cranfield 1.432（〔上〕609）；Edwards 218; Stott 252; Hiebert, 'Romans 8:28-29' 181; R. B. Gaffin, *DPL* 349*b*; H. Kuhli, *EDNT* 1.391*a*; Witherington, *Narrative* 324. Cf. Brauch, *Sayings* 558*b*. Tan（'Romans' 207）則認為「和神兒子的形像相似」是藉著受苦達致的。

26～27）以及神使復活的基督成為新的創造之首（參：西一 18）所涉及的計畫，便在他們（信徒）身上實現了。[23]（4）神的預定至終的目的是「使他兒子在許多弟兄中作長子」（29c）。此目標何時達到呢？是當神的眾子藉著復活或身體改變而獲得與基督相似的形狀，當他們被公開顯明為神的兒子（19、23 節）之時，那時，基督就真正成為神的大家庭中的長子。[24]

八 29c　「使他兒子在許多弟兄中作長子。」

這是神預定信徒與祂兒子的形像相似（28b）的目的，亦即是神的「預知」= 預愛（28a）的最終目的。[1]「長子」即「首生者」（呂譯）；[2] 此詞可能暗指以色列是神的「長子」的事實（出四 22；參：耶三十一〔七十士譯本三十八〕9）。[3]「在許多弟兄中作長子」這

23　Cf. W. Michaelis, *TDNT* 6.877 n.37; W. Grundmann, *TDNT* 7.787-88; R. Kittel, *TDNT* 2.396; J. Behm, *TDNT* 4.758; Byrne 272-73.

24　本段的理由見：Byrne, *Sons* 118-19; Moo I 571-72, Moo III 534-35; Volf, *Paul* 10-11; W. Pöhlmann, *EDNT* 3.287*b*-88*a*. Jervis 指出，古代的希臘思想，以及希臘化運動時期的猶太思想，都是認為生命的目標、作門徒的目的，就是要成為像神（'Romans' 144, 147, 148）。兩個思想世界之主要分別只是在於達致此目的之途徑：希臘的哲學派系認為是透過自我控制（'self-mastery'），猶太文獻則認為要靠順從神的律法以及神所賜的恩典（148）。作者認為「和他兒子的形象一模一樣」這講法反映了古代世界對作門徒之動機的關注，針對這個關注，保羅宣稱人可以藉著成為「與他兒子的形像相似」而成為像神（154）。參《羅》1.87-88（十六）。

1　εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον 所表達的是目的（e.g., Burton §409; MHT 3.143）而非結果（參李保羅 229）。用直接受格的代名詞（αὐτόν）作為一對等動詞（equative verb）之不定詞（εἶναι）的主詞，另一些例子見於 七 3，四 11、18，二 19（Wallace 195 n.71）。

2　πρωτότοκος, 新約共八次，其中五次是指基督（詳見《來》1.72-73 註 26）。Hiebert（'Romans 8: 28-29' 183）引述 W. E. Vine 的意見，指出這五次呈現一種時間上的次序，如下：與父神的永恒關係（西一 15）、復活（一 18；啟一 5）、與教會的關係（羅八 29）、再來（來一 6）。嚴格地說，西一 15 所指的是基督與創造的關係（見 15b～17 節），而來一 6 較可能是指基督被領進（被高舉於）未來的世界（參《來》1.73-75）；若是這樣，來一 6 便應放在羅八 29 之前。

3　L. W. Hurtado（*DPL* 905*b*-6*a*）認為，在這裏把原屬於以色列的稱號用於基督身上，其含義即是，基督成了重新構成的神子民的基礎，這新的子民包括猶太人和外邦人。

種講法，包含兩方面的意思：**一方面**，此詞重拾信徒「是基督的同承繼者」（17 節，思高）、基督和他們分享作神兒子及後嗣之權利這個思想。「首生者」在這裏不是指基督乃「死者中的首生者」（西一 18〔思高〕；啟一 5）；保羅想及的可能是信徒在末日的復活裏身體得贖，經歷改變成為與基督榮耀的身體相似（腓三 21；參：約壹三 2），他們（在今世暫時隱藏著）的兒子身分公開地顯明（羅八 19、23），他們以基督的弟兄和「同承繼者」的身分享受神為他們預備的產業。[4] **另一方面**，基督稱為許多弟兄中的「首生者」，表明他們被納入神的大家庭內這個事實，無損於基督為神兒子的獨特地位，因為「首生者」一詞不單是指時間上的在先，更是指「居首位」（現中、金譯）的優越；[5] 信徒的兒子名分（15 節）是基於並藉著基督的救贖得來的（參：加三 26，四 4～7），但基督是神的「獨生子」（約一 14、18，三 16、18；約壹四 9），是「神兒子」的原型，祂的兒子名分不是來自別人的。[6]

八 30　**「預先所定下的人又召他們來；所召來的人又稱他們爲義；所稱爲義的人又叫他們得榮耀。」**

以上兩項（29a、b：預知〔＝預愛〕、預定）是神在創世之前的行動；隨後的兩項（30 a、b：呼召、稱義）是在歷史時間的範疇中完成的，最後一項（30c：得榮耀）則（按下文的解釋）有待末日才能實現。按原文所用的結構，本節的三句都各以「那些人……這些人」這種相關的代名詞來強調第一個動詞的受詞和第二個動詞的受詞彼此完全對應的情形：「祂所預定的**那些人**，**這些人**祂也呼召」

4　W. Michaelis, *TDNT* 6.877; cf. H. Langkammer, *EDNT* 3.190*b*.

5　Cf. W. Grundmann, *TDNT* 7.788: πρωτότοκος一字保證了祂的獨特和超越；Lightfoot, *Colossians* 146-47: 此字在西一 15 的兩個主要意思是「在（創造之）先」（'priority'）和「在（創造之）上」（'sovereignty'）——基督「是首先的，在一切被造的之上」（新譯）。

6　Cf. P. T. O'Brien, *DPL* 302*b*-3*a*; L. W. Hurtado, *DPL* 906*a*.

（30a〔自譯〕；如此類推）。[1] 這種結構不但將本節的三項緊扣在一起，也將上一節的兩項和本節的三項緊扣在一起：神所預愛和預定的人，祂也呼召、稱義、使之得榮耀。一些釋經者因此認為，沒有人是神所預愛和預定了，卻沒有被召、得稱為義，並得著榮耀的。[2] **另一方面**，馬學而則引述並接受衛斯理約翰的解釋，即保羅在這裏只是申明此乃神逐步引領我們往天上去的方法；保羅既沒有聲明被召者、得稱為義者、得著榮耀者此三者的數目是完全一樣，也並不否認不信可使得稱為義者不能得著榮耀（十一 22）；故此，「所稱為義的人又叫他們得榮耀」意即「祂所稱為義的人——只要他們『繼續在他的恩慈裏』（羅十一 22，新譯）——祂也至終使他們得榮耀」。[3] 也許我們可以這樣說，這幾節（28～30 節）的主題是神的永恒計畫，其焦點自然是在神在救恩上的作為，因而五個環節被描寫成幾乎牢不可破地緊扣著；但馬學而（和衛斯理）的觀察提醒我們，此救恩過程之完成其實不是自動的，而是要求人繼續的信心之回應。

（三）神所預定的人，祂也「**呼召**」他們（30a，呂譯）。這是神在歷史時間的範疇中實現祂的拯救計畫的第一階段（參 28b「按他〔的〕旨意被召」）：如保羅對帖撒羅尼迦人所說的，「藉著我們所傳給你們的福音，上帝呼召了你們」（帖後二 14，現中）；所有那些「不但從猶太人中，也從外族人中蒙召的人」（羅九 24，新譯）一起構成神的新約子民。在這些和很多其他的經文中，[4] 文理提

1　οὓς . . . τούτους καί . . . = 'whom He . . . these He also . . .' (NKJV, NAS).

2　Cf. Murray 1.320; Moo III 535; Wallace 330; J. M. Gundry-Volf, *DPL* 40*b*-41*a*.

3　Marshall, *Kept by Power* 103, citing J. Wesley. 同書 239 註 6 指出，加五 4 提出了稱義被撤消（'revoked'）之可能。

4　參（例如）：林前一 9，七 18、20～22、24；加一 6，五 8、13；弗四 1、4；西三 15；帖前二 12，四 7，五 24；帖後二 14；提前六 12；提後一 9。關於 καλέω 一字在保羅書信的用法，可參

示神所「呼召」的人確實對神藉以呼召他們的福音起了積極的、信心的回應。[5]

（四）神所呼召的人，祂也「稱他們為義」（30b）。「稱義」的意思不是「使（他們）成義」（思高、金譯），而是「宣判他們為義人」（現中），即是他們在神眼中有義者的地位，與神有正當的關係。[6] 鄧雅各則認為「稱義」可指由神作成的（人的）歸主行動（如在五 1；林前六 11），或是神的拯救計畫之完成（如在羅二 13），或（其實）是指將這兩個決定性時刻連起來的、整個救恩的過程——神使人和祂建立正當的關係，又一直（歷 12～26 節所概述的一切痛苦和挫敗）保守他在此關係裏，直至最後的宣判無罪和榮耀的結局——只不過保羅在此是從這過程的終點來看「稱義」。[7] 如此解釋「稱義」似乎沒有把「稱義」的法庭裁判式含義[8] 考慮得夠，此含義使「稱義」的詞彙不能自然地解為指一整個過程。

（五）神所稱為義的人，祂也「使他們得榮耀」（30c，新譯）。這最後一個環節實質上無疑是指上文已提及的同一件末日之事——信徒要與基督一同得榮耀（17c），他們的身體得贖（23

《帖前》169-70。Klein（'*Kalein*', here 63）認為，保羅把動詞「呼召」用作專門詞語；其內容就是「神指定為（或使成為）一個基督徒」（'God designates as (or causes to be) a Christian'），「呼召」是神將永恒的救恩賜給一個人的行動。

5　參八 28b 註釋第三段末句。李常受 1.315-16（Witness 250-51）聲言，信徒「是在已過的永遠裏就已經被豫定、蒙呼召、得稱義並且得榮耀了。……〔這些〕都是永遠的事，不是時間裏的事」（參李常受 2.152-53；Witness 497）。我們固然可以說「在神眼中，按祂的觀念，這些都已經成就了」（李氏語）；但是「呼召」和「稱義」二詞在保羅書信實在的用法顯示，保羅將此二者視為在歷史時間的範疇中發生。

6　詳參《羅》1.366-67。「稱義」也不應視為與「復和」等同（如 Sanders [*Judaism* 471-72] 所作的）；此點詳參五 1 註釋最後兩段。

7　Dunn 1.485.

8　鄧氏本身所用的 'the final *acquittal*' 一詞（斜體為筆者所加）表明了這種含義。參八 33～34a 註釋末段。

節），他們變成和神兒子的形狀相似（29 節）；這就是那將要向他們顯明（18 節）的「神兒女的榮耀」（21 節），也是他們所盼望的「神的榮耀」（五 2）。[9]

令人矚目的是，「使得榮耀」這動詞在原文為過去不定時時態，表示此行動已經發生。這現象有多種解釋：（1）班納認為：這是由於在信徒的生命中，一種隱藏的「得榮耀」的過程業已開始（林後三 18），只是要在未來才公開顯明，就如他們的兒子名分一樣。[10] 可是，「使他們得榮耀」顯然與第十八節「將要向我們顯出的榮耀」（新譯）前後呼應，而該節所指的明顯是末日的榮耀；因此，「使得榮耀」應理解為神的救恩計畫之頂點，而不是此計畫之實行中的一個階段（過程）。換言之，動詞的過去不定時時態仍是不宜解為表達已發生之事。（2）由於信徒之得榮耀是「在基督裏」，而基督已得著榮耀，保羅就可以說他們已確實得了榮耀。[11] 此解釋值得置疑，因為保羅書信別處並無「在基督裏得著榮耀」這種講法，[12] 保羅在本段的講法是「和他一同得榮耀」（17c）。（3）在「偏重靈恩」的水禮傳統中，信徒在受洗時重獲已失去的、神的榮耀（三 23），他們被改變成為有屬天的性質，與神的兒子相似。[13] 此看法很不可能是正確的，因為保羅在本段極力強調，我們得榮耀是未來之事，因此我們要忍受現今的苦難，等候救恩的完成。[14] 這評語同樣適用於第一、二兩個解釋。

---

9 Cf. Nygren 343; W. Grundmann, *TDNT* 7.788.

10 Byrne 270; Byrne, *Sons* 121-22. Cf. Marshall, *Kept by Power* 102-3.

11 W. A. Elwell, *DPL* 226*b*. Lambrecht 109（參下面註 16）的解釋是，「原則上」神已經使基督徒得著榮耀。但此解釋所提供的意思並不清晰。

12 帖後一 12 ἐνδοξασθῆναι ἐν αὐτῷ 的意思可能不是「在他內……受光榮」（思高），而是「因祂〔因基督的拯救和保守而〕得榮耀」（參《帖後》131-32）。

13 Käsemann 245. 參八 29b 註釋註 19 及所屬正文。

14 Kim, *Origin* 320.

（4）這時態被稱為「預期（未來）的過去不定時時態」；照保羅看來，已蒙稱義者之得榮耀是等於已經發生了。[15]（5）保羅也許是在模仿希伯來語的「先知式過去時態」，此時態將所預言要發生的事件描寫為彷彿已經發生，以表示預言必定應驗。[16]（6）由於在此之前的動詞都是這個時態的，此動詞就被「同化」而變成這個時態；加上「使得榮耀」這步驟雖然在歷史的範疇中還沒有完全實現，但在神的意旨和計畫中卻是已完成和必然之事，因而更有理由以過去不定時時態來表達這個未來的行動。[17]（7）信徒得榮耀是在神的計畫和旨意中已決定的事，動詞的過去不定時時態表示保羅是從這個角度來看此事。[18] 最後這個解釋既簡單又符合文理，因此是最可取的。

保羅從「稱義」一躍而至「得榮耀」，即是沒有提到「成聖」。[19] 按布魯斯的解釋，部分的原因是，在保羅心頭的是那將要來的榮耀；更是因為成聖和得榮之分別只是在程度上而不是在性質上：成聖是如今循序漸進的變成與基督的心意相同或與基督的形像

15　Wallace 563-64: ἐδόξασεν = 'proleptic (futuristic) aorist'（「等於」英文原作 'as good as'）。Cf. Porter 37; Fanning 269, 273（但參下面註 18）。

16　Bruce 168. 作者（n.1）留意到，猶 14（引偽經以諾壹書一 9）也是以過去不定時時態的動詞來指一件未來之事（「降臨」原文為 ἦλθεν = '[he] came'）。Cf. Davidson-Martin 1033a; Stott 253; Murray 1.321; Stuhlmacher 137; C. Maurer, *TDNT* 8.167; Lambrecht, 'Rom 8:18-30' 11（這是作者較早時的看法；參上面註 11）。

17　SH 218; cf. Witherington, *Narrative* 231.

18　Fanning 274 稱此為 'the aorist of "divine decree"'（但參上面註 15）。Cf. Moo I 573, Moo III 536; Morris 333-34; Heil, *Hope* 57 n.55; Forster-Marston, *Strategy* 103, 127; 精華 491。Moo（同上）及 G. Schrenk（*TDNT* 2.217）將這裏一連串的過去不定時時態的動詞，都作同樣解釋。但參上面註 5 末。Cranfield 1.433（〔上〕611）則合併第七、第一和第二個解釋。

19　與「成聖」有關的字彙在保羅書信佔顯著的地位：名詞「成聖」（ἁγιασμός）出現八次，動詞「使成聖」（ἁγιάζω）九次，另一名詞「聖潔」（ἁγιωσύνη）三次，形容詞「聖潔」（ἅγιος）36 次（另 40 次作名詞用）。依次參：《帖前》295-96、458、270、273-74 連註 255。

相似（參：林後三 18；西三 10），得榮是在那日完全的像基督；成聖是得榮之開端，得榮是成聖之完成。[20] 按這種理解，保羅或許覺得「使他們得榮耀」已包括「使他們成聖」。[21] 筆者提出一個類似、但略為擴充的解釋：「成聖」的意思分為三方面：（一）信徒是藉著聖靈的工作（彼前一2；參：羅十五16），在基督裏（林前一2）成為聖潔；他們經歷了辟除罪過的潔淨（林前六 11；參：弗五26），是「已經成為聖潔的人」（原文為完成時態的分詞：羅十五6；林前一 2）。這地位上或與神關係上的成聖，即是被分別出來歸於神，是與稱義同時獲得的。[22]（二）品格行為上的成聖是個循序漸進的過程（羅六 19、22；林前一 30；帖前四 3）。[23]（三）完全的成聖，即成聖過程的終點，就是得榮耀（參：帖前五 23〔過程及其終結〕）。[24] 在「成聖」的這三方面之中，第一方面已隱含於「稱義」之內，第三方面已隱含於「使……得榮耀」之內；而第二方面則需要信徒的積極參與和合作，[25] 這有別於此二節所提到其餘的四個行動（預知、預定、呼召、稱義），後者皆指神的作為，並不涉及人的合作（神的「呼召」要求人的回應，不是合作）。保羅在「稱他們為義」與「使他們得榮耀」之間不提「使他們成聖」，或許就是為了這些原因。

保羅以第十七節提到的「（和他〔基督〕一同）得榮耀」的觀念來結束本段（18～30 節）並把它帶至高潮，這是很自然的；因為本段是由第十七節引發的，而本段的主題是信徒在受苦中有榮耀的

---

20 Bruce 168.

21 Cranfield 1.433（〔上〕611-12）。

22 Cf. Fung, 'Corinthians' 249-51, 257 (4).

23 參六 19b～c 註釋最後兩段。

24 Cf. Harrison 66-67（海爾遜 155）；《帖前》459。

25 Cf. Harrison 98（海爾遜 210）。作者認為這就是保羅不提「成聖」的原因。

盼望。[26]「使（他們）得榮耀」又與「（不看他為上帝而）榮耀（他）」（一 21〔呂譯〕，動詞在本書上文出現唯一的一次）前後呼應：人在救恩過程開始之前沒有把創造主當得的榮耀歸給祂，結果，在救恩過程結束的時候，神反而將榮耀賜給人。[27]

八 29～30　在這兩節所展現的救恩計畫中，稱義佔了不可少的一席位，其實是佔了一個基本的位置。這論點可闡釋如下：（一）所用的五重環節的結構，凸出了五個環節之間的緊密連結。前兩個項目（預知、預定）是在神永恒的計畫中，隨後二個（呼召、稱義）是在歷史時間的範疇裏實行救恩計畫的行動（末後一個〔使得榮耀〕則伸展至永恒）；後者是前者的結果，特別是來自神的預定，因為從邏輯的角度而言，預定與呼召（在時間領域中的首個事件）的關係至為密切。[1] 就是這樣，神的意旨構成「稱義的永恒基礎」。[2]（二）由於稱義是人以信心回應神的呼召之第一個結果，因此，就救恩的實際經歷而論，稱義是基督徒生命的開端和基礎。如巴列特所說的，「若沒有稱義〔的行動〕所授予的義，就不可能有生命和榮耀」。[3] 與此同時，稱義引致得榮；「神在耶穌基督裏赦免了我們的罪，又悅納我們在祂眼中為義的；雖然我們從前是不虔敬的人，祂使我們和祂有正當的關係。其他的一切都包含在此事裏面。」[4]

以上的兩項觀察，可與五章一至十一節註釋總結其中的兩點連起來。（一）在這裏（29～30 節）如在該段，因信稱義是在基督徒

26　參八 18～30 註釋引言首段。

27　Dunn 1.485.

1　Murray 1.320.

2　G. Schrenk, *TDNT* 4.175.

3　Barrett 160.

4　Denney 625*b*.

生命的開端；但在這裏，稱義不僅是在邏輯上先於復和，且是根植於神的永恒計畫本身。[5]（二）在這裏如在該段，稱義本身就是救恩獲得完成的保證：[6] 該段的邏輯是，神的愛既已作成那需要祂付出極重代價的事（藉著祂兒子的死，使罪人和仇敵得稱為義並與神復和），就必也作成那只需付出較輕代價的事（藉著基督的生命，使

5 Marshall（'Predestination' 140-41）指出：新約所用「預定式」的語言（'predestinarian language', 如在本段）將救恩根植於過去的永恒，這種講法導致一種試探，即認為神是按照祂在過去的永恒裏早就預備好的一份藍圖來行事。但這可能是對保羅用詞的誤解，並且導致不合邏輯的結果。（馬氏於同文較早時曾指出，一個人預定他和另一個人之關係的發展，此一觀念在邏輯上是自相矛盾的〔130-33〕；而當我們把「預定」的詞彙用於神和人的關係時，這是行不通的〔135；參下一段〕。參作者對加爾文主義者對預定論之見解〔134-35〕較詳細的批評〔135-37〕，以及此見解所以引起困難的原因〔137-40〕。）這種誤解摧毀了神行事之自由：例如，神因祂所創造的人類犯罪而憂傷，然後按此情況決定祂的下一步驟（創六 6～7）。聖經一方面描寫神在過去的永恒裏計畫祂要如何行事，另一方面則描寫祂在歷史中作出新的決定並與人的意志產生相互作用；兩種描繪是同樣正當的，任何一種都不應被置於另一種的從屬地位上。我們不容易理解這一點，是由於我們無法應付（處理）永恒的觀念以及永恒與時間的關係。「預定式」的語言之用意，是要確定神的計畫一直都是要施行拯救，祂創造宇宙的目的是要與人相交。

按 Grudem（*Theology* 680）的理解，我們回應神的呼召是由於「神令致我們自願地選擇基督」（'God causes us to choose Christ voluntarily'; cf. n. 14: 'God is so wise and powerful that he *ordains* that we respond *willingly*'）。作者（321-22）以劇作者寫劇本的類比說明我們的選擇如何可同時是由於神的管治：在莎士比亞的名劇《馬克白》（*Macbeth*）中，馬克白殺了鄧肯王（King Duncan）；在一個層面上，王完全是馬克白所殺的，但在另一層面上，王完全是莎翁所殺的。照樣，神全然以一種方式（以造物主的身分）使事情發生，我們全然以另一種方式（以受造者的身分）使事情發生。但是，如馬學而（上引文 132-33）所指出的，劇作者與劇中人之類比若應用在現實生活上（或是神和人的關係上）是行不通的：第一，若劇作者本身走到台上，變成參與者，那些演員便會不知所措，因他們所念熟的台詞沒有預期「有此一著」；若劇作者的出現是劇情的一部分，則劇作者本身也是被劇本所限制，他是沒有自由的。第二，劇中人不能說「我有自由說甚麼都可以」，他（她，以下從略）只能說劇本所指定他說的；一個演員也是被他所被指派去扮演的角色以及他所念熟的台詞所束縛著的；如果他更改台詞，他便不再是劇作者要他扮演的那個角色了。這第二點的意思（若筆者理解不錯）就是說，我們不真是如劇中人或演員那麼沒有自由的。

6 我們卻不可忘記救恩的完成要求人繼續的信心之回應。參八 30 註釋首段後半；留意註 3。

已蒙稱義並與神復和的神子民至終得救）；這裏的邏輯則可說是被往後推，越過了歷史時間的範疇而進到永恒的領域：在時間以先就預知（＝預愛）和預定的神，在人類的歷史裏展開祂的工作以實現祂的救恩計畫，穿越時間（呼召人並稱他們為義）進到永恒（使他們至終得著榮耀）。在該段，神的愛是顯明於基督之死這歷史事件，並藉著聖靈的工作現今對信徒成為真實；在這裏，神的愛是在祂恩慈的旨意之構思上就已顯明出來；在這兩段，神的愛——沒有任何人或事可以使神的子民與這愛隔絕（39、35 節）——就是在救恩這整件事上（因而也是在稱義一事上）的源頭和保證。

七　總結：基督徒的凱歌——上帝的愛（八 31～39）

31　既是這樣，還有甚麼說的呢？　神若幫助我們，誰能敵擋我們呢？

32　神既不愛惜自己的兒子，為我們眾人捨了，豈不也把萬物和他一同白白地賜給我們嗎？

33　誰能控告　神所揀選的人呢？有　神稱他們為義了。

34　誰能定他們的罪呢？有基督耶穌已經死了，而且從死裏復活，現今在　神的右邊，也替我們祈求。

35　誰能使我們與基督的愛隔絕呢？難道是患難嗎？是困苦嗎？是逼迫嗎？是飢餓嗎？是赤身露體嗎？是危險嗎？是刀劍嗎？

36　如經上所記：

　　我們為你的緣故終日被殺；

　　人看我們如將宰的羊。

37　然而，靠著愛我們的主，在這一切的事上已經得勝有餘了。

38　因為我深信無論是死，是生，是天使，是掌權的，是有能的，是現在的事，是將來的事，

39　是高處的，是低處的，是別的受造之物，都不能叫我們與　神的愛隔絕，這愛是在我們的主基督耶穌裏的。

第三十一節首個辭令式問句較貼近原文的譯法是，「面對這一切，我們可說甚麼呢？」（思高）。這就引起本段和上文關係的問題。（一）有認為「這一切」所指的只是緊接著的上文（28～30 節）所說、關乎神的救恩計畫及其完成的事。[1]（二）另有認為，本段是對本章上文，尤其是第十八至三十節，所作的回應。[2]（三）葛嵐斐認

1　Stott 254. Cf. Kaye 16; Moores 120.

2　Murray 1.322. Cf. P. Fiedler, as reported in *NTA* §22(1978)-179. Fitzmyer II 530 認為不但是指 28～30 節，也是指 18～30 節（若不是指五～八章整體的話）。

為本段不僅是第八章的結束，也是到此為止的整個神學解釋進程的結束；「上帝若為我們」（31b，呂譯）這話，簡潔地總括了一章十六節下半至八章三十節（或至少是三21～八30）。[3]鄧雅各持類似的看法：辭令式問句所引介的結論必然是得自上文的末段（八18～30）；但該段本身是第六至八章高潮性的結束，「這一切」可視為指該三章的整個論證；又由於該段（八 18～30）有效地總結了全書到此為止的論證（一 18～八 30），「這一切」便可視為指一章十八節開始直至目前這一整部分。[4]

（四）本段是第八章的結束，這一點是相當肯定的：第三十一、三十二節像第三節一樣描述了神的主動，第三十四節回應了第一節的「不被定罪」，第三十二節的「和他一同」對應著第十七節那些複合動詞（「同作後嗣……一同受苦……一同得榮耀」），第三十四節的「替我們祈求」與第二十六、七節的聖靈代求前後呼應，第三十五至三十九節那高潮性的、全然得勝的主題，驅散了可能從第十八至二十七節留下來仍然徘徊不去的任何疑惑。[5]此外，本段與五章一至十一節在詞彙及內容上的相似有力地提示，本段不但是第八章的結束，也是第五至八章（大綱之「叁：因信稱義對信徒的意義」）這一整段的結束。[6]如在五章一至十一節，我們在這裏再次聽見：神在基督裏對我們的愛是一切的至終基礎（35、37、39

3　Cranfield 1.371, 434, 435（〔上〕523、612-13、614）。畢波特 91 認為是後者。

4　Dunn 1.499, cf. 498-99. Wright（'Romans' 202）也是認為，本段像樂曲的尾聲一樣，拾起了整卷信到此為止的主題。Sinclair（*Jesus Christ* 26-27）認為本段和九 1～5 構成羅馬書作為一本文學著作的中央（'literary middle'），本段（作者似乎暗示）結束本書的前半部分，九 1～5 則引介第九至十一章。

5　Dunn 1.498-99.

6　Cf. Moo I 501, 580, Moo III 469, 583, Moo II 1142*a*; Lambrecht 102; Garlington, 'Romans 7:14-25' 203. 下列釋經者認為本段（只）是第五至八章的結束：Longenecker, 'Romans' 155; Schlier 236; Snyman, 'Romans 8. 31-39' 227.

節，參五 5、8），這愛顯明於神不愛惜祂自己的兒子，反而為我們眾人把祂交出來（32、37 節，參五 6、8、9、10）；神稱我們為義這判決帶給我們終必得救的保證（32～34a，五 1、9～10）；以及神和基督的愛使我們在今生的一切苦難中得勝有餘（34b～37 節，參五 3～4）。[7] 這第四個看法最為可取。

關於本段的結構，也是有數種看法。（一）有認為本段（除了開首的辭令式問句 31a）自然地分為四個小段（31b～32、33～34、35～37、38～39 節）。[8]（二）若用「誰」字來畫分，本段也是有四個小段（31b～32、33、34、35～39 節）。[9]（三）凱撒曼將本段分為三小段（31b～32、33～34、35～39 節）。[10]（四）另有從辭令體裁的角度分析本段，認為本段是以三個辭令式問句開始（31a、31b、32 節），然後是依次與之對應的三小段（33、34、35～39 節）。[11]（五）又有將本段只分為一長一短的兩個單元（31～32、33～39 節）：頭兩節顯然彼此相屬；第三十六節的引句是支持第三十五節的，第三十七至三十九節可視為第三十五節的問題之回答，而且第三十五節和三十八至三十九節前後呼應，由此我們可以下結論，「第三十六至三十九節是屬於第三十五節，因而也屬於第三十三至三十四節」。[12]

（六）最好的做法是合併和修正頭兩種看法而得以下的結構分

7　參五 1～八 39 註釋引言第四段第（7）點。

8　Cranfield 1.434（〔上〕613）；Leenhardt 236 1st n.; Michel 279; Dunn 1.497; Edwards 221; Fitzmyer II 529. 首二位皆用「詩節」（'strophes'）一詞，Käsemann 246 認為此詞並不適合本段的體裁（diatribe）。

9　Louw 1§19.

10　Käsemann 246.

11　Snyman, 'Romans 8. 31-39' 220-23 (esp. 221).

12　Lambrecht 105. 但「因而也」（'and therefore also'）所含的邏輯——即是如何可以從「第 36～39 節是屬於第 35 節」一躍而至「第 36～39 節也是屬於第 33～34 節」——並不明顯。

析：

引介的問句：「……我們可說什麼呢？」（31a，思高）

前半部分：神是為我們的，誰能敵擋我們呢？（31b～34a）

神是為我們的（31b～32 節）

誰能敵擋我們呢？（33～34a）

後半部分：誰能使我們與神／基督的愛隔絕呢？（34b～39 節）

地上的試煉不能（34b～37 節）

靈界的勢力也不能（38～39 節）

按此分析，兩部分皆含一主題性的問句（31b、35a），兩部分都可再分為兩小段。[13] 在前一部分，保羅的關注是：任何對信徒的指控，在神面前都不能成立；在後一部分則是，任何事情都不能使我們與神的愛隔絕。[14] 神是「為我們」的意思即是，祂稱我們為義的判決就是我們在末日的審判中至終得直（得救）的完全保證。在這末日的保證之外，保羅在本段的後半部分加上對信徒現今的保證——我們可以在今世的一切苦難中得勝有餘，也沒有任何靈界的力量能使我們與神在基督裏的愛隔絕。神的愛或基督的愛（35、37、39 節）就是這種雙重保證的基礎，也是本段的主題。[15]

13　參較 Byrne 275（作者以 34 節全節為屬於上半部分，下半部分以 35 節開始〔Aletti ('Romans 5-8' 297-98 n.10) 也是採 31～34、35～39 這種分法〕；但見 八 33～34 註釋引言，尤其是第二段的討論）。大綱的最後一行，作者的原句為「在地上的試煉背後的屬靈的勢力」，但這假定了二者間的某種關係，此關係值得置疑（見八 31～39 註釋總結首段下半部分）。Tan（'Romans' 207-8）也是將本段分為二部分：31b～34a 是關乎「定罪」之可能，34b～39 節是關乎「隔絕」之可能。

14　Morris 334（不過，作者也是分為 31～34、35～39 節）。

15　Moo I 581, Moo III 538-39（不過，作者也是分為 31～34、35～39 節）。Porter（'Pauline Letters' 547）以本段為「結束書信本體之公式」的一個例子，但作者在緊接著的上文已把十五 14 視為這種例子；其中似有不相協調之處。

1 上帝是站在信徒一方的（八 31～34a）

八 31 「既是這樣，還有甚麼說的呢？ 神若幫助我們，誰能敵擋我們呢？」

開首的辭令式問句不是保羅較常用（和較短）的「我們要怎麼說呢？」（三 5，現中）或「那麼，我們該怎麼說呢？」（六 1，九 30〔現中〕，參七 7，九 14），[1] 而是「那麼，我們對這一切該怎麼說呢？」（自譯）。[2] 那些問句的功用是引介保羅與假想的詰問者的對話，使保羅的辯證顯得活潑和清晰；本句則表達興高采烈的喜樂之情。[3]「對這一切」意即「面對這一切」（思高）或「鑑於這一切」：[4]「鑑於第五至八章（指五 1～八 30）所述、因信稱義的福音所帶給信徒的一切福澤，鑑於這福音所宣講的神為信徒所作成的一切，[5] 我們該怎麼說呢？」這問句要求保羅從上文推理出一個結論來；這結論就是本節的下半，隨後的數節對此結論提出辯護。[6]

本段（31～39 節）是基督徒的凱歌，它宣告神的愛是信徒至終的保證；在這樣的文理中，本節的「若」字並非表示懷疑或不肯定，其功用只是引介條件句子（31b）的發端子句，所說的條件其實是個事實。「幫助我們」原文直譯是「為我們」（呂譯）；此介詞

---

1 原文依次為：τί ἐροῦμεν;（首段），τί οὖν ἐροῦμεν;（其餘四段）。參《羅》1.573 註 16 及所屬正文。

2 τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα; 參《羅》1.576 註 25 及所屬正文。

3 BDF §496(2). 參撒下七 20。Kaye 15-16 則認為本句有強調及複述的作用；Louw 2.93 謂保羅慣用 τί ἐροῦμεν; + 辭令式問句這種體裁來表達強烈的陳述。

4 πρὸς ταῦτα = 'in view of this' (Moule 53; TEV), 'in response to this' (NIV); πρός = 'directional (toward)', 'what shall we say to [in the face of] these things?' (Porter 172-73).

5 參八 31～39 註釋引言首二段的討論。

6 Palmer, 'Romans 4.1' 217, cf. 205-6.

片語在新約另外出現十六次，其中的十一次[7]（保羅書信佔八次）皆指神或基督為我們所作的事，尤指基督之死（八次）。[8]此片語在這裏是與「敵對我們」（新譯）對立，因而獲得「在我們這一邊」（現中）之意（參：可九40；路九50）。[9]神是如何在我們（信徒）這一方，由福音的事件表明了：[10] 神藉著基督介入墮落了之人類的歷史中，將「失樂園」化為「復得樂園」（參五 12～21）；因基督的死與復活，我們得以藉信稱義、與神復和、盼望神的榮耀、以神為榮（參五1～11，四25，三21～26）；藉著與基督同死同復活，我們這些從前作罪的奴僕的人，如今成了神的奴僕，領受了永生的恩賜，結出聖潔生活的果子（參六 1～14、15～23）；脫離了律法、罪、肉體之連結的枷鎖（參七 7～12、13～25），得以享受聖靈引導的新生命，有神兒子的名分及與基督一同得榮耀之前景（參八 1～13、14～17）；即使在今世的苦難中仍有榮耀的盼望（參 18～30節）。不過，下一節提示神「為我們」的焦點是在於祂「沒有憐惜自己的兒子，反而為我們眾人把他交出來」（思高）；上述「為我們」一詞在新約的用法和這個焦點十分吻合。從這個角度看，「神在我們這一方」幾乎可等同於「基督……為我們死了」（五 8，思高）；兩句（在原文都只是四個字）都可說是福音的簡明撮要。[11]

7　另五次為：可九 40；林後五 11（兩次）、12，七 12。

8　神「為我們眾人」把基督交出來（八 32，思高、新譯），「為了我們」神使那無罪的成為罪（林後五 21，現中）；基督「為我們」死了（羅五 8；帖前五 10〔思高〕）、捨了自己（弗五 2；多二 14）、捨棄了祂的生命（約壹三 16）、成了咒詛（加三 13，小字）；祂又「為我們」進入了幔內（來六 20），即是進了天堂，如今「為我們」顯在神面前（九 24），而且「為我們」祈求（羅八 34）。

9　Cf. CEV: 'If God is on our side'; Cranfield 1.435（〔上〕614）。

10　Cranfield, 同上註（〔上〕614「在福音書所指明的」是 'indicated by the gospel events' 之誤譯）。

11　Cf. Edwards 222, 223; Mounce 190 n.199.

「誰能敵擋我們呢？」原文直譯只是「誰是反對我們的？」，[12] 但保羅的意思無疑是「誰能反對／敵對我們呢？」（思高、金譯／現中、新譯）。[13] 這不是說，事實上並沒有敵對我們的人或其他的力量；下文就提出兩系列不利於我們的事情（35 節）或可能加害於我們的勢力（38～39a）；[14] 不但耶穌（路十三 17）和祂的門徒（二十一 15）有敵人，新約的信徒也有（提前五 14），保羅甚至曾遇到「許多敵對的人」（林前十六 9，思高）以及密謀殺害他的人（徒九 23，二十 3、19，二十三 12、14、21、30，二十五 3）。在下文「控告」和「定罪」（33a、34a）等詞彙的提示下，「為我們」和「敵對我們」暗示法律訴訟的程序和法庭審訊的情景；[15] 鑑於上文剛提到神的計畫之完成（29～30 節），保羅的思想很可能已落在歷史終結之最後審判；因此，「誰能敵對我們」意即沒有任何人能成功地對我們的至終得直（得救）提出挑戰，因為全能、慈愛的神站在我們的一方。[16]

---

12 τίς καθ' ἡμῶν; = 'who is against us?' (NRSV, NAS). Snyman（'Romans 8. 31-39' 222, 223）補充未來時態的 ἔσται, 這樣可使這數節的主要動詞都是未來時態的；參：ἐροῦμεν, χαρίσεται, ἐγκαλέσει, χωρίσει（31、32、33、35 節）。但 ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν 應補充的動詞顯然是現在時態的 ἐστιν, 為 τίς καθ' ἡμῶν; 補充同一個動詞是較合理的做法。

13 按和合本的譯法，從發端子句到歸結子句，當中其實牽涉一種三段論法，如下：沒有人能敵擋神（大前提）；神是幫助我們的（小前提）；無人能敵擋我們（結論）。Cf. Moores 118.

14 巴刻（《認識神》217）提出警告說：「敵對是事實：不知道受敵對的基督徒最好小心一點，因為他正身陷險境。」參：彼前五 8。徐 61 甚至認為本段的四個「誰」（31、33、34、35 節）「都是暗指魔鬼」。

15 Leenhardt 236. 陳尊德 164 認為本段四次提到「誰能……」的意思是說，「誰都不能抵擋、抗議、反對**我的靈與聖靈聯合的事情**」（楷體為筆者所加）。此說不能從經文找到支持。

16 依次見：Dunn 1.500; J. M. Gundry-Volf, *DPL* 41*b*.

從另一角度而言，我們可以將保羅這句話倒轉過來，使之變成「神若敵對我們，誰能幫助我們呢？」「我（必）與你（們）為敵」這話常在先知書有關列國之審判的預言中出現：巴比倫（耶五十 31，五十一 25）、推羅（結二十六 3）、西頓（二十八 22）、埃及（二十九 3、10）、以

八 32a～b 「神既不愛惜自己的兒子，為我們眾人捨了，」

首句原文以關係代名詞「他」字開始，隨後有一加強語氣的小字，然後是受詞「他自己的兒子」，最後才是動詞「（不）愛惜」。[1]「連自己的兒子」（當代、現中、新譯、金譯）這譯法，將那個小字視為強調隨後的受詞；[2]不過，鑑於受詞的位置（在動詞之前）似乎已表示「自己的兒子」受到某程度的強調，[3]該小字可能較宜視為連於在其前的關係代名詞，強調「神正是那……者」之意。[4]

「（神）不愛惜」這詞語在新約另外出現四次，所指的都是與神的審判或刑罰有關（十一 21a、b；〔呂譯〕彼後二 4、5）；在這裏仍是和神（對罪）的審判有關，因為神「沒有憐惜自己的兒子」[5]是由「反而[6]為我們眾人把他交出了」（思高）所解釋，後者所指的

東（三十五 3）、瑪各地的歌革（三十八 3，三十九 1）、尼尼微（鴻二 13，三 5）。這話也是對行惡的猶大王室（耶二十一 13）和以色列（結五 8，二十一 3），以及以色列的假先知（十三 8）說的。Cf. Stott 254-55. 當神與以色列為敵，藉著它的敵人對它施行審判時，便有像摩二 13～16 所描繪的情景（cf. Motyer, *Lion* 64-65）。作者指出（66），這四節經文論到我們第一項的實際責任以及我們繼續的基本關注：我們是否與神有正當的關係？我們是否有理由相信祂是在我們的一方？一切有賴於我們對這些問題的答案。

1 ὅς — γε — τοῦ ἰδίου υἱοῦ — οὐκ ἐφείσατο.

2 Cf. BAGD 152 (s.v. 2). 在本註釋所參考的英譯本當中，只有 TEV 將 γε 譯為 'even', 但所形容的卻不是受詞而是動詞（不是 'who did not keep back *even* his own Son', 而是 'who did not even keep back his own Son'; 筆者猜想後者可能是前者不太準確〔不說草率〕的表達法）。

3 「正常」的字次是受詞在動詞之後（BDF §472[1]），例如徒二十 19：μὴ φειδόμενοι τοῦ ποιμνίου. 但是句子某部分若受到任何程度的強調，都會使該部分被提前放置（§472[2]），例如：羅十一 21：τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο；彼後二 4：ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο. 另一方面，在彼後二 5（ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο）受詞不見得受到強調；比較林前七 28（ὑμῶν φείδομαι）和林後一 23（φειδόμενος ὑμῶν），亦難看出前者的受詞是被強調的。

4 Cf. Thayer 111 (s.v. 2): 'the very one who etc., *precisely he who* etc.'; BDF §439(3); Porter 71, Wallace 673 ('who indeed'); Fitzmyer II 531; 活泉 138。MHT 3.331 則譯為 'he who even'.

5 τοῦ ἰδίου υἱοῦ 與八 3 的 τὸν ἑαυτοῦ υἱόν 互相對應。

6 強烈的反語氣連接詞 ἀλλά 意即「不僅沒有……反而……」。

是神把自己的兒子交出來給人處死（參八 3c～e），而耶穌這樣「被〔神〕交付」，乃是「為了我們的過犯」（羅四 25，思高）。[7] 在後面這話的提示下，本句的「為我們眾人」包括（但並不是限於）「為我們的罪」（林前十五 3；加一 4）之意；而「眾人」則強調，神在基督裏的救贖行動是為了全人類（包括猶太人和外邦人）的好處，就如保羅在上文已詳細闡釋的（「神的救恩是為全人類而設（一 18～四 25）」：本註釋大綱之「丙、貳」）。神「為我們把他交出來」（新譯）就是神是「為我們」（= 站在我們這一方，31 節）的至深入的說明。[8] 神在祂的恩典中這樣把自己的兒子「交出來」（新譯），和祂在祂的忿怒中將悖逆的人類「交付」給他們的選擇所帶來的惡果（一 24、26、28）構成鮮明的對比。[9]

神「沒有憐惜自己的兒子」（思高）這話，自然地使人想起神（的使者）對遵命把以撒獻上的亞伯拉罕所說的話：「你……沒有顧惜你的獨生子」（創二十二 16〔思高〕，參 12 節）。[10] 前者似乎是後者的回響。[11] 引起不少討論甚或爭議的問題是：（一）保羅只是

7　本節和四 25 所用的都是 παραδίδωμι 的過去不定時時態；本節的主動語態為該節的被動語態提供了解釋。參《羅》1.648。

8　Moo I 582.

9　Cf. Dunn 1.500-1; L. W. Hurtado, *DPL* 904*b*. 亦參《羅》1.301-2 連註 1。

10　比較：（本節）　τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο

（LXX 創二十二 16、12）　οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ

在 12 節，MT 於句末有 מִמֶּנִּי（='from me'）一字，LXX 譯作 δι' ἐμέ（='for my sake'）；在 16 節，MT 並無該字，但 LXX 仍有該詞。

11　Schwartz（'Crucifixion' 265-66）則認為，在本節的背後並不是亞伯拉罕獻以撒的事件，而是舊約所載的另一件事（撒下二十一 1～14）：大衛年間有三年饑荒，「是因掃羅藐視從前約書亞與基遍人所立的約，把基遍人屠殺，招來神的憤怒。大衛履行基遍人的要求，將掃羅七個〔子孫〕交出，以命償命，使饑荒之災得停止」（串釋註）；但大衛因為曾與掃羅的兒子約拿單立約，就「顧惜……約拿單的兒子米非波設」（7 節，新譯），沒有把他交出來。Schwartz 認為，本段記載比創二十二提供了與基督之被交出更緊密的平行：本段也用了「顧惜」一詞，掃羅的子孫被

採用了他所熟悉的一個詞語，抑或他是刻意地使用該詞語，為要帶出神學性的論點？（二）他在這裏是否暗指有關「以撒之被捆綁」的猶太傳統，甚或他的基督救贖觀是受了此傳統的影響？

我們先處理**第二個問題**。有釋經者的研究指出：在主前一世紀至主後一世紀此段期間，聖經以外的猶太傳統已將創世記關於以撒被獻之記載發揮如下：第一，以撒被獻的地點（摩利亞山）被認同為耶路撒冷的聖殿所在的山丘（參：代下三1）；第二，亞伯拉罕獻以撒被理解為以撒本人的自由及自願之舉，他自覺地獻上自己受死，因而兒子和父親同時佔據了圖畫的前景；第三，開始有這樣的暗示，即以撒的祭獻具贖罪的性質。[12] 在主後第二至第八世紀期間，此傳統發展成為最後的「以撒被捆 [13] 的拉比觀念」，此觀念的

「交」給基遍人（6、9 節），他們被「懸掛」（或釘十字架）而死（6、9、13 節），他們的死是為了百姓的好處（使饑荒之災停止）。此外，保羅強調基督是神「自己的」兒子這一點也變得更可理解：大衛顧惜別人的兒子，神卻不顧惜自己的兒子；若大衛雖然顧惜了別人的兒子仍為以色列民帶來祝福，神不顧惜自己的兒子豈不更必然帶來祝福麼？不過，作者自己也承認，保羅的讀者很不可能會認得出保羅是在暗指大衛與米非波設之事（267 n.30: 'Certainly the reference to 2 Samuel 21 was unlikely to be recognized'）。事實上，撒下該段與本節只有一點堅實的聯繫，就是「顧惜」一詞；但該段說大衛「顧惜」米非波設，本節則說神「沒有顧惜」自己的兒子；該段的「交給」（δίδωμι）有別於本節的「交出」（παραδίδωμι）；該段「懸掛」的思想沒有在本節出現。

另一方面，如 Penna（'Romans 8:32' 163-64）所指出，創二十二 12、16 是 LXX 唯一有 οὐ φείδεσθαι 和 υἱός 同時出現的地方，且是在獻祭的文理中出現（如在羅八 32 本節）。雖然保羅從來沒有用 LXX 該段所用的 ἀγαπητός 一字來稱耶穌為神「所愛的」（Penna 大抵不以歌羅西書為保羅之作，不然的話，他可以引用西一 13 同等的講法：τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ），但本節正是保羅稱耶穌為神「自己的（ἴδιος）兒子」唯一的地方（作者沒有提到 3 節的同等詞 τὸν ἑαυτοῦ υἱόν〔參上面註 5〕）。因此，比較之下，還是以本節為創二十二 12、16 之回響較為可取（cf. Dunn 1.501: 'an echo of 2 Sam 21:1-14 is more remote'）。

12 Cf. Penna, art. cit. 152-58, esp. 158.

13 The binding (*Aqedah*) of Isaac. Penna（art. cit. 147）指出，以撒被捆的思想在創二十二的經文中並不顯著，只有 9 節提到亞伯拉罕「捆綁他的兒子以撒，放在壇的柴上」。LXX 所用的分詞（συμποδίσας）所喚起的圖像是動物或囚犯的「腳被綁著」以防逃脫。

要點如下：第一，以撒現在成了故事的中心，祭獻的思想跟以撒一起進到圖畫的前景，「常獻的祭」（利六 20）[14] 之設立從創世記二十二章一至十九節之敘述本身被看出來（這與摩利亞山自代下三 1 之後便被認同為聖殿所在之山丘的事實有關）。第二，以撒的被捆被連於功德之神學，這使以撒之祭獻成為一種功德庫，後人在遭遇患難時可賴以尋求上主的憐恤和幫助；如此，以撒之祭獻被連於代贖以色列之罪的思想。這位釋經者的結論是：雖然「以撒被捆的拉比觀念」的一些細節可能源自較早的時期，但是整體而論，此觀念是一世紀以後的產品，因此我們難以認為基督教的信息曾受此觀念的特色所影響。[15] 此外，新約從來沒有以引句公式引用創世記二十二章或其部分；只有兩段經文明白地提到以撒被獻之事（來十一 17；雅二 21），而兩位作者所關注的都不是被獻的以撒，而是獻以撒的亞伯拉罕和他的信心（來）以及其信心所引致的行動（雅）。這一點也表示上述的拉比觀念並沒有影響新約的信息。[16] 總而言之，保羅在此是暗指「以撒被捆」的拉比觀念，這個看法很不可能正確，甚至是不可能的。[17]

關於第一個問題，巴列特認為保羅在這裏充其量只是「附帶地」或偶然地暗指亞伯拉罕獻以撒之事，他卻完全沒有從神學角度發揮這個思想；他所用的「由於更有力的理由」或「更不用說」的

---

14 MT, LXX, 思高：利六 13。

15 Cf. Penna, art. cit. 147-52, esp. 152.

16 Penna, art. cit. 158. 作者（163）又指出，保羅若要把創二十二應用在神身上，就不能使用引句公式（參《羅》1.402 註 2），因為在該段神是獻祭的對象而非主事者，而且「（不）愛惜」的主詞是亞伯拉罕而不是神。

17 So Moo III 540 n.18; cf. Moo I 590. Fitzmyer II 531 也是質疑這個看法，他認為真正的問題在於：基督教之前的猶太教是否已把以撒被捆之事看為具有替人贖罪之救贖性含義。L. Morris（*DPL* 856*b*）則認為此觀念可能是本節的背景；Stuhlmacher 138 也是認為不能忽視保羅的話是針對著「以撒被捆」之傳統提出對比。

辯證法（「豈不也把萬物和他一同賜給我們嗎？」，32c）是不必借助於這個思想也可以成立的。[18] 另一方面，有釋經者認為保羅在這裏使用了一早期的猶太基督教傳統，這傳統將基督所作成的救贖理解為神對亞伯拉罕之後裔的賞賜，即是賜下了創世記二十二章十六、十七節所應許的祝福。此說在本節和創世記二十二章之間看出一整群的彼此對應之處，因而被評為將太多的意思讀進本節經文裏。[19] 鑑於本節首句是創世記二十二章十六（和十二）節清楚的回響（見上面註 11〔尤其是第二段〕及所屬正文），我們可合理地認為保羅在此確是有意暗指亞伯拉罕獻以撒之事。在這前提下，顧拉兒認為保羅在此（如在第四章末）再次訴諸亞伯拉罕（和以撒）作為他的福音之見證人。[20] 此說的說服力不大。另一些看法包括：保羅似乎要暗示的意思是，（一）像亞伯拉罕一樣，神沒有吝惜自己的兒子；[21] 或（二）神結果沒有要亞伯拉罕做的事，祂自己為了愛我們之故實在做了——把自己的兒子交出來受死；或（三）就如亞

18 Cf. Barrett 93, 161; Barrett, *Paul* 117; Witherington, *Narrative* 41.

19 Penna, art. cit. 160, against N. A. Dahl in M. Black *FS* 15-29（筆者沒有看過後一篇文章）。Seeley（*Death* 62）認為，我們最多也只能說，透過簡略地暗指創二十二，保羅強調了神對其子民的忠誠（'devotedness'）。Dunn 1.501（cf. Dunn, *Paul* 225）則認為，若保羅是有意在本節帶出一個神學論點的話，則保羅要表達的意思是，以撒被捆的故事預表神的信實（顯明於基督的祭獻）多過預表亞伯拉罕的信實（顯明於以撒的祭獻）；保羅之前的猶太思想則以亞伯拉罕獻以撒為說明了亞伯拉罕之信實。

20 Guerra 142.

21 Cranfield 1.436（〔上〕615）；cf. Allen, 'Romans i-viii' 20. Anderson（'Heirs' 264）也是認為這就是亞伯拉罕與神的比較之點——若保羅在此確是暗指創二十二那事件。作者又指出：除了這個可能的例外，保羅完全沒有提到亞伯拉罕所受的這個試煉，因為此事作為「信心要求酬報」的例子跟保羅論證的要旨（稱義或得救是在乎神的恩典）不符。保羅對以撒被獻之事避而不提的另一原因是（264-65），此事發生在亞伯拉罕領受了割禮作為與神立約的記號之後（羅四 11，參《羅》1.600-1），但是保羅的論證要求，神賜福給亞伯拉罕及其（屬靈）後裔（包括猶太人和外邦人）的應許，是在割禮之前，因而是與割禮無關的（參四 13～16）。

伯拉罕獻上他的兒子，神也交出祂的兒子，為要使地上的萬國（以撒的後裔：創二十二 18，二十八 4；按加三 13～14 來解釋）得福；[22] 或（四）亞伯拉罕把他的獨生愛子獻上，表明了他願意將一切都獻給神；照樣，神為了我們眾人交出了祂「自己的」兒子，表明了祂願意把「萬物和他一同」賜給我們。[23] 其中以第一個看法為最自然和穩妥。

如果「他……沒有憐惜自己的兒子」（思高）這話使人想起亞伯拉罕，「反而為我們眾人把他交出了」（同上）則使人想起以賽亞書五十三章的受苦之僕：「上主為了我們的罪把他交出來」（6 節〔七十士譯本自譯〕，參 12 節）。[24] 事實上，我們在本句可找到以賽亞之預言的幾個基本元素：神把祂的僕人交出來；他的死有贖罪功能；[25] 此祭獻的功效是普世性的。[26] 由此看來，保羅在本節是同時暗指亞伯拉罕獻以撒之事和以賽亞有關受苦僕人的預言，二者分別

---

22 依次見：（2）Byrne 275;（3）Segal, 'Akedah' 178.

23 Penna, art. cit. 164. 留意羅八 32 和創二十二的比較是在於亞伯拉罕和神之間，不是在於以撒和基督之間。Schwartz（'Crucifixion' 265）認為以撒被捆與基督的死之間的平行是軟弱乏力的：「給」的字彙在創二十二（MT 或 LXX）並沒有出現；以撒沒有真的死去；他若死去，也是在壇上而不是在十字架上；他的死也不是「為」任何人，但保羅強調基督之死是「為我們眾人」的。（第二、四兩點較第一、三兩點有力。）

24 比較：

（本節）　ὑπὲρ ἡμῶν πάντων <u>παρέδωκεν αὐτόν</u>

（LXX 賽五十三 6）　κύριος <u>παρέδωκεν αὐτὸν</u> ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν

（LXX 賽五十三 12）　<u>παρεδόθη</u> εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ . . .

καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν <u>παρεδόθη</u>

雖然 LXX 賽五十三沒有用本節的介系詞 ὑπέρ，但另二個、有類似價值的介系詞則出現多次：περί（4、10 節）、διά（5 節〔二次〕、12 節）。

25 參 LXX 賽五十三 4 的 περὶ ἡμῶν，以及許多有關的詞語，並多次提到「罪」（ἁμαρτία：4、5b、6、10、11、12〔二次〕節）和「過犯」（ἀνομία：5a、8 節）。

26 留意出現多次的「許多人」一詞（πολλοί：五十二 14；五十三 11、12b）以及明確的「許多國家」（五十二 15〔現中〕：ἔθνη πολλά）。以上各點見 Penna, 'Romans 8:32' 163, 165 with n.64.

說明神是慷慨無私的賜予者，祂兒子的祭獻（參八 3c～d）有救贖意義和普世性的功效。[27]

八 32c 「豈不也把萬物和他一同白白地賜給我們嗎？」

對應著上半節的發端子句（32a～b），這是本節的條件句子的歸結子句。保羅在此再次（參五 8～9）使用了「由於更有力的理由」的邏輯辯證伎倆：神既然沒有吝惜自己的兒子，反而為我們眾人把祂交出來受死（即是神為要救贖我們，為我們付出了無可比擬的重價），則祂必「也把萬物和他一同白白地賜給[1]我們」（這是遠較前者為輕之事）。只是，保羅再次（參 31 節）用了辭令式問句，以「豈不」二字帶出「發端子句所說的是事實，歸結子句所說的〔把萬物賜給我們〕卻不成為事實」之不可能。[2]

「和他」若按第十七節的提示來理解，得出的意思便是，信徒必會因為「與（被釘十架之）基督聯合」而獲賜萬物。[3] 但「和他」所形容的不是以信徒為主詞的動詞（譬如說「領受」），[4] 而是形容以神為主詞的主動語態動詞「賜給」，因此「和他」較自然的意思是「把一切與他一同」（思高），即是神必要「把一切……和兒子

27 Cf. Penna, art. cit. 165-66.

1 χαρίζομαι 在保羅書信另外出現十次，新約全部 23 次；詳參 BAGD 876-77 (s.v.); K. Berger, *EDNT* 3.456. Baillie（*God* 178 n.2）建議把動詞在此譯為「赦免」；但原文並無「罪惡」、「過犯」等受詞（參較：西二 13；林後十二 13），「神必赦免我們的一切」並不符合本節的思想，而且「和他」亦會難以解釋；因此「賜給」（參：林前二 12；加三 18；腓一 29，二 9；門 22）肯定是正確的譯法（cf. Cranfield 1.436-37;〔上〕616「起爭議」是 'problematic' 之誤譯）。

2 Cf. Moo III 540-41. Wallace 465 指出，這裏的「商討式」（deliberative）問句用未來時態直說式語法的動詞（參二 26 λογισθήσεται，三 3 καταργήσει，三 6 κρινεῖ，六 2 ζήσομεν），更常用的是假設式語法的動詞（例如：六 15 ἁμαρτήσωμεν）。

3 So, e.g., Michel 280 n.5; Wilckens 2.173 n.775; Morris 336.

4 也不是形容（譬如說）以 τὰ πάντα 為主詞的被動語態動詞 χαρισθήσεται（參門 22 的 χαρισθήσομαι）。

一起」（金譯）賜給我們。[5]好些釋經者認為，在哥林多前書三章二十一至二十三節的提示下，「一切」或「萬物」是指受造的萬物，意即信徒作為「神的後嗣，和基督同作後嗣」（17 節）得以「承受世界」，這就應驗了神對亞伯拉罕和他後裔的應許（四 13）；[6]此解釋尤其與「和他」是指「與基督聯合」的解釋互相協調[7]（但二者不必連在一起）。不過，這方面的思想（承受世界）在本段並不明顯，其主題反而是神的愛乃信徒至終得救的保證；因此「萬物」較可能是指祂為我們所計畫的一切（參 28～30 節），即是末日完全的救恩；[8]或是一切與我們的至終得救有關的事，包括我們在朝向至終得救的路上所需要的一切。[9]

八 33～34　這兩節經文有多種標點法，茲分述如下：（一）將兩節的上下兩半都視為一問句，即共有四個問句：「誰能控告神所揀選的人呢〔33a〕？是稱他們為義的神嗎〔33b〕？誰能定他們的罪呢〔34a〕？是已經死了，而且從死裏復活，現今在神的右邊，也替我們祈求的基督耶穌嗎〔34b～e〕？」[1] 用以支持這標點法的一個理

5　So, e.g., Cranfield 1.437（〔上〕616）；Käsemann 247; Moo III 541 n.23; Penna, 'Romans 8:32' 164 n.61. Black 120 認為 σὺν αὐτῷ 的意思模稜兩可：除了正文的意思外，亦可指基督和神一起作萬物的賜予者。但基督在上一句是「捨了」的受詞，而經文並無任何跡象表示祂在本句已變為「賜給」的主事者；cf. Cranfield 1.436-37 n.3（〔上〕616 註 621）。

6　Byrne 276; Wilckens 2.173-74; Dunn 1.502, 510; K. Berger, *EDNT* 3.456*b*; Furnish, 'Use' 118.

7　Cf. W. Grundmann, *TDNT* 7.785: 信徒在基督裏分享基督對全宇宙的統治。

8　Byrne, *Sons* 122（作者較早的看法；參上面註 6）；Black 120.

9　Cf. SH 219; Cranfield 1.437（〔上〕616）；Morris 336; Moo I 583, Moo III 541; Edwards 224; Fitzmyer II 532.

1　新和，見小字。此標點法亦見於：思高；RV margin; BDF §496(2); Barrett 160, 162; Loane 196; Schlier 275; Fitzmyer I 855*a* (§91); Lambrecht 104-5; Fitzmyer II 530; Ziesler 229（作者誤把此標點法歸予 NEB〔見下面註 6 及所屬正文〕）。Moo I 590-91, Moo III 540 n.27 所列出的第一個可能的譯法是，將這兩節看為全是問句，即是共有七個問句（33a、b，34a、b、c、d、e）；但這似乎純是理論上的可能，作者沒有舉出採此譯法的例子，筆者也沒有遇到。

由是，這兩節的上下文（31、32、35 節）用了多個辭令式問句；但這論據缺說服力，因為若保羅可以（按此說的假設）維持這麼多節的辭令式問句而不改變，他同樣可以在中途改變他的句子的型式。[2]（二）將上述的第二問句改為陳述（33b），其餘的三個問句保持不變。[3]（三）「有任何人可以控告神所揀選的人麼〔33a〕？當神判為無罪時〔33b〕，有任何人可以定罪麼〔34a〕？基督耶穌可以嗎？不！他不但為我們死了——他從死裏復活，而且在神的右邊站立並為我們代求〔34b～e〕。」[4]《耶路撒冷聖經》這個譯法基本上仍是像（二）一樣，以第二句為陳述，其餘的為問句（留意所用的三個問號）。（四）以第一、三兩句為問句，第二、四兩句為陳述，如上引（印出）的經文；留意第二句以句號結束。[5]（五）像（四）一樣，只是第二句末用分號，不是句號，得出的結果即是：「誰能控告神所揀選的人呢？有神稱他們為義了；誰能定他們的罪呢？有基督耶穌已經……而且……也替我們祈求。」[6]

第五種標點法最可取，理由如下：（1）「有神稱他們為義了；誰能定他們的罪呢？」（33b～34a）似是以賽亞書五十章八節上半（「那稱我為義的，與我相近；誰與我爭訟呢？」〔新譯〕）的回響；[7] 若保羅是刻意地模仿該節的，則他很不可能有意把那句話拆開，而這正是在「有神稱他們為義」之後用句號或問號的效果。無

2　Cranfield 1.438（〔上〕617-18；「缺乏權威」英文原作 'lack force'）。

3　RSV.

4　Jerusalem Bible (1966). 參金譯：「誰能控訴天主所挑選的人呢？天主既已賜給救恩之義，誰還能定他們罪呢？難道我們不確信是基督耶穌……在替我們祈禱嗎？」

5　此標點法亦見於：呂譯、當代、現中、新譯；KJV, NIV, TEV, NKJV, NRSV; Michel 278, 281; Käsemann 245; Wilckens 2.170. Cf. Heil, *Hope* 57 n.57; Morris 336.

6　此標點法亦見於：RV, NEB, NASB, NAS; GNT; Denney 653. Cf. Byrne 279; Volf, *Paul* 66 n.124.

7　比較：　（本節）　θεὸς ὁ δικαιῶν· τίς ὁ κατακρινῶν；

（LXX 賽五十 8）　ὅτι ἐγγίζει ὁ δικαιώσας με· τίς ὁ κρινόμενός μοι；

論如何，「稱（他們）為義的」與「定（他們）罪的」構成自然的對比，將二者拆開（使 33b 屬於上文，34a 屬於下文）是不合理的做法。[8]（2）這兩節的體裁似乎是模仿以賽亞書五十章八、九節；上文已引述過第八節上半，第九節上半說：「看哪！主耶和華幫助我，誰能定我有罪呢？」（新譯）。這就是說，這兩節的上半所呈現的模式是「一項陳述 + 與該項陳述有關的一個問句」。這就提示，「有神稱我們為義了」（33b）是陳述，「誰能定他們的罪呢？」（34a）是與之有關的問句；「有基督耶穌已經死了……也替我們祈求」（34b～e）是另一項陳述，而「誰能使我們與基督的愛隔絕呢？」（35a）是與之有關的問句。[9]（3）把第三十四節首句和該節餘下的部分分開，並將後者連於下文，這做法是合宜的：第三十四節的餘下部分論到基督所已做成並繼續做的事，第三十五節的首個問句是由那些事實引起的挑戰。就如「誰能定他們的罪呢？」（34a）這挑戰性的問句是由「有神稱他們為義了」（33b）這事實引發的，照樣，「誰能使我們與基督的愛隔絕呢？」（35a）這另一個挑戰性的問句，是由基督所已做成並繼續做之事（34b～e）所引

---

8 SH 220; Cranfield 1.437（〔上〕617）。Moo I 584, Moo III 541 n.28 除了提及此點外，還認為只將以疑問代名詞開始的句子（33a、34a）視為問句，使全段保持生動的問答式體裁。但這論據的說服力不大，因為若（按筆者的理解）「誰」字所引介的（31a、33a、34a、35a）全是辭令式的問句（Jewett ['Numerical Sequences in Romans' 237] 指出，31～35 節共有七個辭令式問句：上述四次加上 31b、32、35b），則這些問句並不需要回答（參八 33～34a 註釋註 23）。Murray 1.327 (2) 認為若以 34b～e 為「誰能定他們的罪呢？」（34a）的回答，便會暗示使人稱義者是基督，但按保羅的用法，「稱義者」是神（33b）。這論據也不是決定性的，因為理論上我們可如此理解 34a 與 34b～e 的關係：「誰能定他們的罪呢？〔無人，因為〕有基督已經……而且……也替我們祈求〔而基於基督的工作，神已稱我們為義了〕。」

9 SH 220; Black 120-21; Knox 530; NEB. Hays（*Echoes* 59-60）認為保羅的措辭和句法是 LXX 賽五十 7～8（不是 8～9）的回響。Hanson（*Studies* 167）則以羅八 33～34 為賽五十 7～9 的米大示式註釋（又以 34～39 節為詩四十四的米大示式註釋）。

起的。[10] 下文的詮釋將以本段所述對這幾節經文之相互關係的理解為根據。

八 33 「誰能控告 神所揀選的人呢？有 神稱他們爲義了。」

八 34a 「誰能定他們的罪呢？」

對猶太人讀者來說，「誰會控告上帝所揀選的人呢？」（33a，現中）這問題的答案顯然是「撒但」。「撒但」這名字意即「仇敵」：牠的行動是不利於約伯的（伯一、二）；牠站在大祭司約書亞旁邊，與他作對（亞三 1～2）。牠的另一名字是「魔鬼」（例如：弗四 27，六 11），其意思正是「控告者」或「毀謗者」；牠是「那晝夜在我們上帝面前控告我們弟兄的控告者」（啟十二 10，新譯）。[1] 不過，在這辭令式問句裏，「誰」字不必是指撒但，[2] 甚至不必是明確地指任何人；「誰會」意即「誰能」，亦即是「無人能」。[3]

「神所揀選的人」在舊約是指神的選民以色列，[4] 在新約這詞語是指神的新約子民，即是信徒（本節；西三12；提後二10；多一1；在羅十六13是指一個別的信徒）。[5]「所揀選的」一詞自然使人想起

---

10 Murrray 1.327 (3).

1 關於撒但的名稱和活動，可參《帖前》213-15。啟十二 10 所用的動詞為 κατηγορέω（名詞為 κατήγωρ）；本節（羅八 33）所用的是 ἐγκαλέω, 此字在新約另外出現六次，全數在使徒行傳（十九 38、40，二十三 28、29，二十六 2、7）。

2 Stuhlmacher 138 則認為保羅很可能是在想及撒但和那些所謂「毀滅的天使」，他們的控告被基督拒絕。P. L. Hammer（*IDB* 1.838*b*）也是認為羅八 33～34 假定了舊約以魔鬼為「控告者」的重點。

3 Cf. Snyman, 'Romans 8. 31-39' 226.

4 代上十六 13；詩一〇五〔LXX 一〇四〕6、43。參：傳道經四十六 1，四十七 22（思高德訓篇 24）；智慧書三 9，四 15。

5 ἐκλεκτός 在保羅書信另外只出現一次（新約全部 22 次），指「蒙揀選的天使」（提前五 21）。同字根的抽象名詞「揀選」（ἐκλογή）在新約出現七次，其中六次是指神的揀選（徒九 15；羅九 11，十一 5、28；帖前一 4；彼後一 10），一次是指蒙揀選的人（羅十一 7）。Cf. W. A. Elwell, *DPL* 226*b*.

神的「預知」＝預愛、「預定」和「呼召」（29a～30a），甚或可說把神的整個救贖工作（28～30 節）總括了起來。[6]「所揀選的人」在原文並無冠詞，這可能表示所指的不是「被神揀選者」的整個群體，而是「被神揀選的人」（重點在於那些人的特色：被神揀選）。[7]

以弗所書一章四節明言，神「於世界創立之前，在基督裏揀選了我們」（呂譯）；「我們」至少包括保羅和他的基督徒讀者，而此二者可代表所有的信徒，[8]即是教會整體。神的揀選，像神的創造一樣（西一 16a：「在他內受造」〔思高〕），是在基督的「範疇」裏而不是在基督以外（離開基督）發生的。[9]這話可能包括以下幾方面的意思：（1）基督是神揀選人的計畫在其中構思的「範疇」。[10]（2）基督是神計畫救恩的「代理人」，[11]就如神「藉著他」創造萬物（西一 16b）。[12]（3）神要使人成為祂的子民，此計畫也是「藉著基督」（現中）完成的。基督是至出類拔萃的「被（神揀）選者」，[13]是神恩慈之決定的焦點和中介者；[14]教會則因為是「在基督

---

6 So G. Schrenk, *TDNT* 4.189-90.

7 So Morris 337; Fraikin, 'Romans' 100. I.e., ἐκλεκτῶν θεοῦ（多一 1 同；西三 12 作 ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ）= not 'the elect of God' but 'people whom God has chosen' (Fraikin). 比較提後二 10：τοὺς ἐκλεκτούς. Wallace 126 稱 θεοῦ 為 'genitive of agency', 意即「被神揀選」；一般中譯法與此意思相符。

8 Cf. Robinson, *Ephesians* 26, 27.

9 Cf. Bruce, *Colossians* 61-62; O'Brien, *Colossians* 45. 比較弗一 4：ἐξελέξατο ἡμᾶς <u>ἐν αὐτῷ</u> 和西一 16a：<u>ἐν αὐτῷ</u> ἐκτίσθη τὰ πάντα.

10 Cf. Bruce, *Colossians* 254.

11 So Mitton, *Ephesians* 50: 'this eternal Christ . . . had been God's agent in planning the future salvation . . . of those who were now Christians.'

12 τὰ πάντα <u>δι' αὐτοῦ</u> . . . ἔκτισται.

13 'He is the Chosen One of God *par excellence*' (Bruce, *Colossians* 254）。n.39 指出：神稱耶穌為「我所揀選的」（路九 35：ὁ ἐκλελεγμένος）；彌賽亞是「神所揀選的」（路二十三 35：ὁ

裏」而成為被神揀選的。留意經文不是說我們被揀選成為在基督裏的人（即是被揀選去歸屬基督），而是說我們是在基督裏被神揀選，即我們的被揀選是由於我們是在基督裏。而我們得以在基督裏是藉著信：我們因信與基督聯合。[15] 換句話說，「在基督裏〔被〕揀選」這話隱含了信心的回應、[16]因信與基督聯合、[17]因信被納入基督之內等意思。[18] 這就是說，「神在基督裏揀選我們」是指教會整體的被揀選，而個別的信徒是因在教會（即基督的身體）內而成為被揀選的。[19] 按這種理解，就如神揀選以色列（整體）作祂的子民，個別的以色列人是因他們屬於此被選的群體而成為神所揀選的人，照樣，神在基督裏揀選教會（整體）作祂的（新約）子民，個別的信徒是因他們屬於教會（即基督的身體）而成為被神揀選的。[20]

ἐκλεκτός）。亦參彼前二 4、6：基督是「被神所揀選」（ἐκλεκτός）的活石。

14 Cf. Lincoln, *Ephesians* 23: 'Christ [is] the representative on whom God's gracious decision was focused.' 基督是新人類的頭和代表，此點參五 14c 註釋註 18 所屬正文。Barth（*Ephesians* 108）指出，神恩慈的決定由基督的中介而臨到別人，這種關係類似神、亞伯拉罕、以色列，和列國的關係。

15 參六 3 註釋第三段。

16 Cf. Abbott, *Ephesians* 6: 'The condition of faith is implicitly contained. . . . Every man who by faith accepts the call [of God] is ἐκλεκτός.'

17 Cf. Houlden, *Letters from Prison* 267: 'They [the Church's members], as a community, are one with Christ and equally part of God's eternal purpose for the world.'

18 Lincoln（*Ephesians* 23）指出，弗一 4 明白地將神的揀選和「在基督裏」的觀念連起來，這樣就把在公認之保羅書信（羅、林前、林後、加、腓、帖前、門）中所見關於神的「揀選」的討論推前一步。作者如此說是因他不認為以弗所書是出自保羅的手筆（同書 lx-lxxiii；此立場亦見於 Mitton, *Ephesians* 2-11; Houlden, *Letters from Prison* 241-49）。若以弗所書實為保羅之作（此立場見於 Abbott, *Ephesians* ix-xxiii; Robinson, *Ephesians* 10; Barth, *Ephesians* 41-50; Bruce, *Colossians* 232-33），我們便更有理由以「在基督裏」為解釋保羅論神的揀選之鑰匙。

19 Cf. Forster-Marston, *Strategy* 130, 131, 136.

20 Cf. ibid. 135. Fee（*Presence* 870-71 n.3）也是認為：如在舊約一樣，神的揀選不是指個別的人被揀選，乃是指神為了祂的目的而揀選一個子民；一個人若被納入、因而是屬於神的子民，他也就在那個意義上是被揀選的。Robinson 26 指出，神在永恒裏就計畫的、這新約子民的揀選，在時

巴特（馬可）的結論值得接納：「『在基督裏』的揀選必須被理解為神揀選祂的子民。唯有作為該群體的成員，個別的人才有分於神恩慈之揀選〔所賦予〕的益處。」[21]

有釋經者認為，在「誰能控告神所揀選的人呢？」（33a）之後應補充「沒有人，因為」等字，後者引介隨後的回答（33b）。[22] 但此問句較宜視為一辭令式問句，是根本不用回答的。[23] 在原文，「有神稱他們為義了」（33b）是以「神」字開始的，意即「稱人為義者是神」；[24] 而「神」字正是前一句（33a）的最後一字，兩個「神」字這樣彼此緊接著，越發增加了對「稱人為義者是神」的強調。[25]「稱義」原文是現在時態的分詞，這時態有三種解釋：（一）這時態「表示一個繼續不斷的行動」，或表示「基督徒的稱義之繼續有效」，或暗示「一種繼續的支持」。[26]（二）保羅是在論及末日的審判，因此這時態是指神是將要稱人為義的。[27] 按這種理解，在

間裏則顯為遲於以色列之被選，且是神的舊約子民之被選的擴充和發展（'an extension and development of that Selection'）。

21 Barth, *Ephesians* 108: 'Election "in Christ" must be understood as election of God's people. Only as members of that community do individuals share in the benefits of God's gracious choice.' Cf. Marshall, *Kept by Power* 239 n.11: 'it is doubtful whether a pre-mundane〔創世之前的〕election of particular individuals to salvation is taught in the New Testament'; Forster-Marston, *Strategy* 145 n.49 (a), n.50. 由此看來，神的揀選並不涉及一絕對的「法令」（decree）；參八 29a 註釋註 27（Osborne）。MacDonald（'Spirit' 81）指出「法令」之說的一些困難。

22 Snyman, 'Romans 8. 31-39' 223. 照樣，作者認為應在「誰能定他們的罪呢？」（34a）之後也補充那些字，以引介 34b 的回答。

23 So Cranfield 1.438（〔上〕618）。參上面註 3 所屬正文；亦參八 33～34 註釋引言註 8。

24 θεὸς ὁ δικαιῶν = 'God is the one who justifies' (NAS).

25 Cf. Dunn 1.503.

26 依次見：鮑 1.276；Volf, *Paul* 67; Dunn 1.503 ('an ongoing sustaining'). 後者（510）聲稱，「不可能將『稱義』減低為一個時態的教義（'a one-tense doctrine'）」；參八 30 註釋第三段，及此處（八 33～34a）註釋末段。

27 Michel 282; Black 121.

十字架上所成就的使人稱義之事實，確是現今藉信而繼續享用的恩物，但同時亦為信徒所等候，要在末日以最後宣判為無罪這個方式得以完成；[28] 換一個講法，信徒歸信基督時已經得稱為義（參五1），但在末日，神要公開地宣告或證實這個稱義的判決。[29]（三）這是個所謂「永恒」的或「無時間性」的現在時態，分詞「稱義」與冠詞連著用而構成名詞「稱義者」。[30] 這個看法最符合「稱義」此動詞在保羅書信一貫的用法，即神稱信徒為義是在他們歸主之時（參三26、28、30，四5，五1、9；加二16，三8、11、24；林前六11）。按此解釋，「稱人為義者是神」要表達的思想即是：「上帝已經稱他們〔信徒〕為義了」（當代），這個不能改變的判決將會在末日審判時，使任何對他們的指控都成為無力的（參五9～10，及此處所暗指的賽五十8～9）。[31]

如上言，「誰能定他們的罪呢？」（34a）應與「有神稱他們為義了」（33b）連起來；定罪和稱義形成自然的對比，而且這兩句很可能是以賽亞書五十章八節的回響。[32] 這就是說，前一句（34a）不是新的、獨立的問句，而是後一句（33b）所引起的「跟進」句。[33] 此句（34a）原文直譯為「誰是定罪者？」——也是分詞加冠詞構成

---

28 G. Schrenk, *TDNT* 2.218.

29 Cf. Clowney, 'Justification', 47, 49, esp. 48 ('. . . God's justifying verdict will be publicly declared'); Byrne 276 ('. . . the public ratification of that divine verdict').

30 I.e., δικαιῶν = 'gnomic' or 'timeless' present. 同樣的現象見於：帖前二12，五24：ὁ καλῶν ὑμᾶς（《帖前》170）；來二11：ὁ ἁγιάζων, οἱ ἁγιαζόμενοι（《來》1.157）。

31 Moo III 542 n.32. 關於羅二13、三20、30、五19、八33～34a、林前四4、加二16、五5等經文是否表示「稱義」有未來或末日性的一面的問題，除了《羅》1.367、466、556，及羅五19註釋第五段外，可參《真理》295-99；Fung, *Galatians* 232-35. 筆者的結論是，保羅的教訓似乎是這樣：雖然仍有一末日之審判等待著信徒，但並無「末日（宣告）的稱義」這回事。

32 見八33～34a註釋引言第二段。

33 Moo I 584-85, Moo III 542.

名詞。[34] 單就其形式而論，「定罪」的原文分詞可以是現在時態或未來時態；[35] 鑑於與「定罪」平行的動詞「控告」（33a）是未來時態的，釋經者幾乎一致地認為此分詞應視為未來時態。[36] 說明這兩句話的一個很好的舊約例子，就是當神宣告祂對大祭司約書亞的接納時，天庭的「主控官」撒但就啞口無言了（亞三 1～5）。[37] 照樣，任何對信徒的指控都不能生效，因為神已宣判屬祂的人為義，而並無較此更高的法庭可向它提出上訴。[38]

值得特別留意的一點是，「定罪」與「稱義」在此形成對比，這就確立了「稱義」有法庭裁判式的意義；而這詞在第三十節也必定有同樣的意思。既然在該段（28～30 節）「稱義」是救恩五個環節中的一個，而它在該處具法庭裁判式的意義，則「稱義」在本書較前的部分（一至五章）也必須按這個意義來理解。[39]

2 上帝的愛與信徒永相連（八 34b～39）

34 MHT 3.151 稱 ὁ κατακρινῶν 為「簡直是個專有名詞」。

35 κατακρινων 可讀成 κατακρίνων（現在時態）或 κατακρινῶν（未來時態）。

36 So, e.g., Cranfield 1.438（〔上〕618「平行的 ἐγκαλέσει……必須用未來式」是 'the future〔即 κατακρινῶν〕is required by the parallel ἐγκαλέσει' 之誤譯）；BDF §351(2); Zerwick §282; MHT 3.86（作者加上問號，表示存疑）；Fitzmyer II 533; Volf, *Paul* 65 n.117. Kertelge（*Rechtfertigung* 125 n.69）把 ἐγκαλέσει, W. Schenk（*EDNT* 2.260*a*）把 κατακρινῶν, 視為「邏輯性」的未來時態，但文理（參八 31 註釋末段後半）支持二者皆為「時間性」之未來時態的看法：保羅所論的是末日審判之情景（so Barrett 162; Black 121）。Snyman（'Romans 8. 31-39' 222, 223）建議在 ὁ κατακρινῶν 之前補充未來時態的「是」字（ἔσται；參八 31 註釋註 12）；但若分詞本身已是未來時態的，補充現在時態的「是」字便已足夠，且是較自然的（cf. Moule 103: 'who is there to condemn [us]?'）。

37 Bruce 169-70.

38 Murray 1.327. Sampley（'Romans: Response' 122-23）認為羅馬教會不同派別的信徒可能會從 33b～34a 聽到這個信息：羅馬的信徒怎可以定當地其他信徒的罪（意即彼此定罪；參十四 4）？此說值得置疑。

39 Murray 1.351-52. 參《羅》1.366-67；及羅八 30 註釋第三段。

八 34b～e 「有基督耶穌已經死了，而且從死裏復活，現今在神的右邊，也替我們祈求。」

這下半節可能是對上一句「誰能定他們的罪呢？」（34a）的回應——「沒有人（在此應這樣補充）；因為有基督耶穌……」。[1] 不過，上文已經辯證，這下半節較可能是下一個問句（35a）的基礎——「基督耶穌已經……而且……也替我們代求；（既然如此，）誰能使我們與基督的愛隔絕呢？」[2] 這裏工整的平行／平衡句法提示，保羅的論述可能是以一傳統論基督的公式為其根據，或是採用了較早的基督教傳統（但是經過他的修改）。[3]

「而且」較準確的譯法是「倒應當說」（呂譯）、「或更好說」（思高）、「其實，我應該說」（現中）；保羅用「基督已經復活」來「修正」「基督已經死了」的講法，從而強烈地表達「基督不但死了，更是復活了」之意。[4]「復活」原文是被動語態的分詞，[5] 意即「被（神使之）復活」；[6] 後者按中文語法來看是累贅一

---

1 So, e.g., Snyman, 'Romans 8. 31-39' 223; Moo I 585, Moo III 542. 穆爾謂句子內繼續使用的法庭的圖像，尤其是基督的代求，支持這個看法。以「代求」為法庭的圖像是可能的（參下面註 15、16 及所屬正文），但基督之死、復活、被高舉為甚麼是「法庭的圖像」呢？

2 參八 33～34a 註釋引言，尤其是第二段。Cf. NEB: 'It is Christ . . . . Then what can separate us . . . ?' Revised English Bible [1989]（引於 R. L. Omanson 的 Metzger 增訂本初稿）則採前一個看法。'Ἰησοῦς 一字是否屬於原著，Moo III 537 n.1 和 Cranfield 1.438（〔上〕618）分持正反的看法；這問題的答案對經文的意思並無影響。

3 依次見：Barrett 162; Lambrecht 107. 原文有兩個平行的分詞（34b、c：ἀποθανών || ἐγερθείς）和兩個彼此平衡的關係子句（34d、e：ὃς καί ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν）。

4 這是稱為 epidiorthosis 的修辭伎倆的一個例子：BDF §495(3). 另一個是加四 9：「你們既已認識上帝（倒不如說被上帝所認識）」（呂譯）。

5 「從死裏」（ἐκ νεκρῶν）很可能不屬保羅原著，而是抄寫員對 ἐγερθείς 的註解；so Metzger 518. Cranfield 1.438 n.5（〔上〕619 註 626）則認為應予保留。

6 參《羅》1.645 註 14 及所屬正文。Morris 337 n.160 謂可以將 ἐγερθείς 視為具中間語態的意思，

點，因此我們可保留「復活」這個譯法，但理解其意思為被動的（參呂譯「得了甦活起來」）。

基督不但死而復活，且已被高舉至「神的右邊」（34d）。[7] 基督「在」神的右邊（參：彼前三 22）可進一步理解為基督「坐在」神的右邊。[8] 這句話顯然是暗指詩篇一一〇（七十士譯本一〇九）篇一節，因為舊約聖經提到有人被高舉到神右邊的，就只有該節。該節是神對大衛家一位君王所說的話；耶穌曾把這話應用在自己身上，使徒彼得和希伯來書作者同樣把這話應用在復活被高舉的基督身上，此外，新約還有多處暗指詩篇這話；可見詩篇此節是初期教會的宣講中基礎性的一節經文，馬可福音、使徒行傳、保羅書信、希伯來書及彼得前書皆曾獨立地引述或暗指此節（此節對希伯來書作者關於基督同時為君王及大祭司的闡釋尤其重要）。[9] 雖然「基督（是／坐）在神的右邊」這話並無「主」字在內，這話卻把耶穌是「主」實質上的意義表達出來了，因為耶穌是以被高舉者的身分成為「主」的（參：腓二 9～11；徒二 36）。[10]

右邊的座位是尊榮的位置（參：王上二 19；詩四十五 9）；基督

即「復活」。但此動詞之過去不定時時態的被動語態可如此解釋嗎？筆者認為答案是否定的。因此，莫理斯所引的 'rose' (cf. Moffatt, Jerusalem Bible) 這種主動意思的譯法，可能只是一種意譯。

7 Moo III 542-43 n.37 指出，ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ 這較不尋常的結構（前一個名詞有冠詞，隨後所有格的名詞卻沒有）可能是受希伯來語法（the 'construct' state）的影響所致（cf. MHT 3.179-80）。ἐν δεξιᾷ 是省略了「手」字（MHT 3.17），是形容詞 δεξιός 的獨立或作名詞的用法（Wallace 294-95）。此詞在新約的用法，詳參《來》1.52-53 註 69。

8 新約論耶穌復活後被高舉至神的右邊所用的「坐」字是 καθίζω（弗一 20〔使役式分詞〕；來一 3，八 1，十 12，十二 2），論祂如今在神的右邊則用另一個「坐」字（κάθημαι：西三 1）或「是」字（εἰμί：彼前三 22；羅八 34 本節〔沒有表達出來〕）。

9 參《來》1.52-53 連註 69。Cullmann（*Christ* 151）認為，新約這麼多地方表達了基督坐於神右邊此一事實，反映了初期教會對基督在此段「居間」時期（即教會時期）之救贖行動有特別濃厚的興趣。

10 Bruce, 'Lord' 25. Cf. W. Grundmann, *TDNT* 2.30-40.

（坐）在神的右邊這話不能按地方性的意義來了解，它只是個暗喻，以地方性的圖像來表達一項不受空間限制的真理：基督已被高舉至無以復加的尊榮地位。保羅像許多一世紀的思想家一樣，曉得這是個表達至高無上之權柄的暗喻（時至今日，若不用地方性的圖像，仍是難以想及或談及基督的「（被）高舉」或「至高無上之權威」的）；但是保羅可能故意少用「基督在神的右邊」這個講法（除本節外只有西三 1 和弗一 20），免得他部分的外邦聽眾或讀者誤以為「在神的右邊」實在具地方性的意義。[11] 該二節經文強調了基督作為主是具有至高無上的權柄和能力，超乎宇宙中一切其他的力量，祂作王統治直到所有的仇敵都被征服（林前十五 24～25）；這至高權能的思想亦包括在本句（34d）之內，只是保羅還加上一句，就是這位被高舉之主也為祂的子民祈求（34e）。[12]

基督在天上的代求和聖靈在地上的代求（26、27 節）彼此呼應。[13] 基督「也替我們祈求」這話可能是以賽亞書五十三章十二節的回響；該處說耶和華的受苦義僕「為罪犯代求」。[14] 有釋經者認為，這裏的圖像是辯護律師替被告向天庭發言，與主控官的指控相對；[15] 若是這樣，所指的便可能仍是末日審判的情景，那時基督為

---

11 Bruce, 'Christ' 262; J. F. Maile, *DPL* 277*a*. 基督坐在神右邊（為信徒祈求，34e）的事實，跟主控官站在被告的右邊（亞三 1）的事實相映成趣。另一個有趣的對比是：詩人求神對付他的敵人，「派一個對頭站在他右邊」（詩一〇九 6），他又深信神「必站在窮乏人的右邊，要救他脫離審判他靈魂的人」（31 節）；cf. Kidner, *Psalms 73-150* 391.

12 J. F. Maile, *DPL* 277*a*.

13 羅八 26c 用 ὑπερεντυγχάνω, 27b 及本節則用 ἐντυγχάνω ὑπέρ, 二者在意思上並無分別。參八 26c 註釋註 3 及所屬正文。關於基督的代求與聖靈代求的關係，參八 26c 註釋末段。

14 Cf. J. Jeremias, *TDNT* 5.691, 706 n.399, 710; Bruce 170; Allen, 'Romans i-viii' 21. 此句在 LXX 變成「他因他們的罪被交付」（καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη）。Bruce（'Lord' 29）認為，將坐在神右邊的基督視為替信徒代求，這觀念可能來自數節經文的合併：賽五十三 12、詩一一〇1 及 但七 13（作者在其 *Hebrews* 30 n.130 則只提到前二節）。

15 Cf. MacRae, 'Romans 8:26-27' 289.

屬祂的人祈求（而 34b～e 亦可連於上一句，作為對該問句的回應）。[16] 不過，「代求」原文的現在時態（表示此行動是在進行中），以及下文提到信徒在現今所經歷的苦難不能使他們與基督的愛隔絕，這兩點都有力地提示，保羅的關注是基督現今為信徒代求。[17]

至於基督如何為我們代求，莫理斯認為，基督以「為罪人死而復活者」的身分在神的右邊，這事實本身就是祂的代求；葛嵐斐似乎贊同伯拉糾（約 360-420）對希伯來書七章二十五節的詮釋，即基督完成其大祭司的代求工作之法，就是繼續不斷地向祂的父神展示和獻上自己所取的人性作為我們的擔保。[18] 這些似乎都不是「代求」最自然的解釋。[19] 耶穌在世時曾為彼得和所有的門徒禱告：祂求神使彼得在撒但所加的試煉中不致失去對主的忠誠，且在回頭之後能堅固他的弟兄（路二十二 31～32）；又求神保守門徒合而為一（約十七 11、21～23）及脫離那惡者（15 節），用真道使他們成聖（17 節），並使他們至終能獲得天上完全的基業（12 節〔不滅亡〕、24 節〔見榮耀〕）。[20] 根據福音書的提示，我們可以這樣說：耶穌現今在天上替信徒祈求，其性質就像祂昔日在地上為門徒的禱告一樣，只不過祂如今是以「已經死了，而且從死裏復活，現今在神的右邊」之主的身分為他們祈求。正因為基督是以這樣的身分為信徒祈求，這裏的圖像就不是「一個膜拜者，總是站立在父的面前，張開雙臂，……在一位不願意的神面前為我們請命」，而是

16 參上面註 1 及所屬正文。Cosgrove（'Justification' 669）認為基督的代求是指基督使那些和祂一同受苦的人在末日之審判中得直。

17 Cf. Loader, 'Christ' 204-5.

18 依次見：Morris 338; Cranfield 1.439（〔上〕620）。Cf. G. M. Burge, *DPL* 437 (§1).

19 另一些（也不是最自然的）解釋見《來》1.469-70。

20 在來七 25，基督代求的目標是信徒的永遠得救。參《來》1.470。

「一位已登上寶座的祭司君王，從一位總是垂聽並允其所請的父〔參：約十一 42〕求取祂所願意的」。[21] 巴刻也提醒我們：雖然基督代求之活動包括向父請求（參：約十四 16），其真髓卻是在於為我們的利益而（從祂的寶座）介於神與我們之間，而不是為我們向神請求（彷彿基督只是同情我們，但並無地位或權柄）；祂如今有至高無上的權力，而且將祂的受苦所為我們賺取的益處，不吝惜地給與我們。[22]

八 35　「誰能使我們與基督的愛隔絕呢？難道是患難嗎？是困苦嗎？是逼迫嗎？是飢餓嗎？是赤身露體嗎？是危險嗎？是刀劍嗎？」

本節可能是新的一小段（35～39 節）的開始，但較可能是基於基督之死、復活、被高舉和代求（34b～e）之事實而發出的挑戰。[1] 再一次（參 33a），原文的「（誰）會使……隔絕」意即「（誰）能使……隔絕」；[2] 受詞「我們」被放在動詞之前而緊隨開首的「誰」字之後，表示受詞是被強調的——誰也不能使**我們**，就是我們這些有基督為之代求（34e）的人，與基督的愛隔絕。

「基督的愛」原文可解為「（我們對）基督的愛」或「基督（對我們）的愛」；[3] 路德認為「兩個解釋都是可接受的，因為如果我們（對基督）的愛是堅強的，那是由於神（對我們和在我們裏面）的愛，而不是由於我們本身的力量。是神（先）愛我們，然後祂把祂的愛給予我們」。[4] 但是文理顯然只支持後一個解釋（主詞所有格）：上一節剛提及基督為我們所作的，之前三節的重點也是在

21　So H. B. Swete, *The Ascended Christ* (London 1912) 95, cited in Bruce, *Paul* 66.

22　Packer, *Theology* 128.

1　參八 34b～e 註釋註 2 及所屬正文。

2　除了本節和 39 節，χωρίζω 在保羅書信另外出現五次（林前七 10、11、15〔二次〕；門 15），新約全部十三次。

3　即是依次把 (τῆς ἀγάπης) τοῦ Χριστοῦ 視為受詞所有格或主詞所有格。

4　Luther 118（括號內的字是譯者〔J. T. Mueller〕補充的註解）。

神的所是（「為我們」，31b）、所已作（不吝惜祂的兒子、稱我們為義，32a～b、33b）及所還要作的（把萬物賜給我們，32c），本段末節明說任何事都不能使我們與之隔絕的，是「神藉著我們的主耶穌基督所給我們的愛」（39 節，現中）。[5]

保羅在這裏說「基督的愛」（參：弗三 19）而不說「神的愛」（五 5〔參 8 節〕，八 39；林後十三 13〔和合 14〕；帖後三 5〔呂譯、現中〕[6]），大抵是因他在上文剛描述了基督為我們所做的事，[7] 就如他在另一處提到「基督的愛」，隨即把此愛解釋為「他替眾人死」（林後五 14、15）。就保羅而言，「神的愛和基督的愛是一體的兩面」：[8] 神的愛是「在我們的主基督耶穌裏的」（39 節）——神的愛是顯明於基督之死（五 8；參八 32），基督的愛是顯明於祂為所有的人死（林後五 14～15），也是為個別的人捨己（參：加二 20）。神的愛和基督的愛如此密切相連，再次反映了基督在保羅思想中的崇高地位。[9] 這愛——神在基督裏的愛（五 5、8，八 35、39）——有如一道拱門，將書信本體第二大部分的首末兩段（五 1～11，八 31～39）連起來。[10]

第一個問句用「誰」字而不是中性的「甚麼」[11]（下半節所列舉的卻不是人物），加爾文由此看出一個隱藏的重點：保羅有意將一

---

5 Wallace 114; cf. 74, 121 n.136; MHT 3.211; Porter 94-95.

6 參《帖後》311-13。

7 Moo I 586, Moo III 543. 如此，Χριστοῦ 將 34、35 兩節連起來，這是支持此字為原來說法的另一理由（除了此說法有很強的外證）。異文 θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 幾可肯定為有抄寫員將本節與 39 節協調的結果，另一異文 θεοῦ 也很可能是同一因素造成的。Cf. Metzger 519; R. L. Omanson 之 Metzger 增訂版初稿此處；後者已將 Χριστοῦ 的肯定程度從 B 級提升至 A 級。

8 Lincoln, *Ephesians* 214.

9 參《羅》1.200；Cranfield 1.439-40（〔上〕620）。

10 Cf. Becker, *Paul* 356.

11 As in NEB ('Then what can separate us . . .'), CEV ('Can anything separate us . . .?).

些非生物擬人化，為要打發我們進入一場有許多「鬥士」的鬥爭之中，這些「鬥士」就是要動搖我們信心的不同種類的試探。[12] 較自然的解釋是，保羅為要保持體裁上的平行，就沿用了上文（31b、33a、34a）所用的同一個字，他的用意是以這個「誰」字把任何可想像得到的「敵對者」，不管是人物或事物，都包括在內。[13]

下半節所列舉的七個項目，除了結尾的「刀劍」外，都是保羅在履行其使徒職事過程中所經歷過的（參：林後十一 23～29〔特別是 26～27 節〕，十二 10）。[14] 這就是說，保羅在這裏把自己的受苦經歷視為基督徒生命的範例或典模；[15] 因為對保羅來說，受苦是基

12　Cf. Calvin 187（加爾文 168 上）。「鬥士」翻譯了原來的 'champions' 一字（此字通常有正面的意義）。

13　Moo I 586, Moo III 543 n.41.

14　Leenhardt 238; Cranfield 1.440（〔上〕620）；Moo I 586, Moo III 543; Morgan 151. Stendahl 32 認為這裏所描寫的只是保羅個人的經歷，不是一般的基督徒經歷；但見正文下文。陳終道 188-89 將末項（「刀劍」）也包括在保羅的經歷內，但他用作支持的經文（徒二十一 31）所論的只是「危險」（第六項）的一種：猶太人「正想要殺」保羅，但他沒有真的被殺。我們若把與本節（羅八 35）的名詞同字根的動詞一併放在考慮之列，則下列經文也反映這裏的六項是保羅親身的經歷：（1）林後一 6，四 8，七 5；帖前三 4；帖後一 7。有關的動詞是 θλίβω（參《帖後》82）；（2）林後四 8（στενοχωρέω〔新約另外只見於六 12〕）；（3）林前四 12；林後四 9；加五 11。有關的動詞是 διώκω（參《帖前》437）；（4）林前四 11；腓四 12。有關的動詞是 πεινάω（參《腓》470）；（5）林前四 11（γυμνιτεύω〔新約僅此一次〕）；（6）林前十五 30（κινδυνεύω〔新約另外只出現三次：路八 23；徒十九 27、40〕）。

15　Meyer 1154*a*.「範例」或「典模」即 'paradigm'（此詞參《羅》1.127 註 2，1.155 註 5）；後一個譯法得自余達心：《聖經研究》序（5）。除了本節和林後十一 23～29、十二 10 外，保羅書信還有至少三段類似的「苦難目錄」（即希臘道德哲學家所稱的 περιστάσεις；此字的意思是「環境」和「困難的環境」〔Sterling, 'Philosophy' 327〕）：林前四 9～13；林後四 8～9，六 4～5（或 4～10）。參 C. G. Kruse, *DPL* 18*b* 及 Hodgson（'Paul' 66-67）之撮要圖表。後一位作者（59-60, 69-80）認為，保羅的「苦難目錄」並非（如布特曼所以為）來自斯多亞派或（如 W. Schrage 所言）猶太啟示文學，而是來自在一世紀流傳廣遠的一個文學傳統，其採用者包括猶太史家約瑟夫、米示拏（Mishna =「猶太人關於律法的遺傳集」〔《宗教》185〕）所代表的法利賽派的猶太教、初期（尚未發展）的諾斯底主義（其後盛開於 Nag Hammadi 之文庫），以及蒲魯他克

督徒生命固有的一部分——信徒「蒙恩，不但得以順服基督，並要為他受苦」（腓一 29），「與基督一同受苦」是「與他一同受光榮」（羅八 17，思高）的前奏和必經之路。在此事實底下，這裏（和他處）列出的種種苦難不是懷疑基督之愛的理由，反而是與基督聯合的證據。[16] 以下依次簡略討論這裏的七樣苦難。

（一）**患難**——這詞已在上文出現兩次（二 9，五 3）。[17] 保羅曾對當日的信徒說：「我們是被派定而受苦的」（帖前三 3，呂譯）；「我們進入上帝的國，必須經歷許多苦難」（徒十四 22，新譯）。（二）**困苦**——或「困／窘迫」（呂譯／思高），在二章九節也是與「患難」連著出現。[18] 所不同者，就是（1）二詞在該節是指神末日的忿怒之彰顯，在這裏則是指在此之前屬神的人所經歷的試煉；（2）該處把以賽亞所預言以色列民受審的情景，化為普世受審的圖畫，這裏則暗示以賽亞所預言的審判不會落在信徒身上，因為基督為我們祈求。[19]（三）**逼迫**——原文在新約共用了十次，皆指由宗教原因而起的「迫害」（思高、現中、新譯；參：徒十三 50；提後三 11）。[20] 保羅斷言，「所有立志在基督耶穌裏過敬虔生活的，都必遭受迫害」（提後三 12，新譯）。

（四）**飢餓**——原文（在保羅書信另外只見於林後十一 27）亦

（Plutarch,「希臘傳記家及柏拉圖主義者」〔《宗教》219〕）。

16 Dunn 1.510. 黃浩儀指出，「保羅和路加對信徒受苦的看法有共通之處」；見其「祈禱」一文，尤其是 134-39（引句出自 139）。

17 θλίψις: 參《羅》1.355 註 2，五 3～4 註釋首段。另參：徒二十 23。

18 στενοχωρία: 參《羅》1.355 註 2。二詞可能的分別見《羅》1.356。H. Schlier（*TDNT* 1.146）認為在這裏二詞的意思部分重疊；即使二詞並非部分重疊（如在林後四 8）時，「困苦」也只是達到了目標的「患難」。

19 依次見：Byrne 280; Hays, *Echoes* 203 n.23. 第（2）點參較《羅》1.356 第（一）點。

20 διωγμός: 詳參《帖後》68。

可指「飢荒」（徒七 11，十一 28）；[21] 飢荒是客觀的情形，飢餓是主觀的狀況和感受，飢荒會導致飢餓（有錢人或可倖免），但飢餓不一定是由於飢荒，有時是由於貧窮，[22] 或是由於在旅途遇上強盜（參：林後十一 26），或純粹因為「缺糧」（林後十一 27，新譯）。（五）**赤身露體**——原文（在保羅書信也是另外只見於林後十一 27）亦可指「衣不蔽體」（當代）；二者皆可視為代表「貧窮」或「赤貧」（現中／思高）。[23] 原文在新約只出現另一次（啟三 18），是比喻性用法。

（六）**危險**——原文在新約只見於另一節（林後十一 26〔八次〕），[24] 保羅在該處一連列出八種危險，都是他從事使徒工作過程中所遭遇的：「江河的危險、強盜的危險」（呂譯、新譯）是來自水、陸二路的危險；「由同族來的危險、由外邦人來的危險」（思高）是由猶太人的敵意和外邦人的反對造成的危險；「城中的危險、曠野裏的危險、海洋上的危險」（思高）綜合了保羅按其工作需要所到之處的危險：「城」是保羅傳福音的主要地點，也是他遇著不信的猶太人和外邦人之敵意和攻擊的地方，「荒野」（現

21　有趣的是，在本註釋所參考的中英譯本中，所有中譯本皆譯為「飢餓」，英譯本則多數譯為「飢荒」（'famine': KJV, RV, RSV, NIV, NKJV, NRSV, NAS），只有 NEB, TEV 和 CEV 譯作「飢餓」（'hunger'）。

22　浪子幾乎餓死（路十五 17）則同時是由於「他花盡了所有的一切，那地方〔又〕發生了嚴重饑荒」（14 節，現中）。λιμός 在新約用了十二次；cf. G. Schneider, *EDNT* 2.354*a*.

23　Cf. BAGD 168 (s.v. γυμνότης); H. Balz, *EDNT* 1.265*b*; A. Oepke, *TDNT* 1.775. LN 49.23 認為此字在這裏就是指「貧窮」。亞古珥的禱告是：「求你……不要使我貧窮，也不要使我富裕，只要給我需用的食物。免得我吃飽了，就不認你，說：『耶和華是誰？』又恐怕我貧窮，就偷竊，污瀆了我上帝的名」（箴三十 8～9，新譯）。這個禱告值得稱讚（參：提前六 6～8）；但保羅基於個人經歷的宣告較此更勝一籌：在任何的情況下，「我都得了祕訣：可以飽足，也可以饑餓；可以富餘，也可以缺乏」（腓四 12，呂譯）。參《腓》469-72。

24　κίνδυνος 在林後十一 26 的八次皆為複數間接受格：頭兩項隨後的是所有格，其餘六項隨後的都是介詞片語（第三、四兩項用 ἐκ/ἐξ, 第五至八項用 ἐν）。

中）為強盜（也許還有保羅的敵人）提供特別的機會（參：徒二十一 38），「海洋」則是「海難」（林後十一 25，現中）發生的場所；「在假弟兄中的危險」（呂譯）是指假基督徒（參：加二4）對保羅個人的安全所造成的威脅。[25]（七）*刀劍*——可指死刑執行者的「刀」（徒十二2）或「劍」（思高），[26]也可能是從字面意義引申出來的因「暴力」（金譯）或行刑而「死亡」（現中）之意。[27]

八36　**「如經上所記：**

我們為你的緣故終日被殺；

人看我們如將宰的羊。」

保羅現在引舊約的話來支持上一節所說的。[1]引句與七十士譯本的詩篇四十三篇二十三節（馬索拉抄本及思高四十四 23，一般譯本

25　Cf. Barrett, *Second Corinthians* 299-300; Bruce, *Corinthians* 243; Furnish, *II Corinthians* 517-18.

26　μάχαιρα 在新約共用了 29 次，保羅書信佔了三次（另見於十三 4；弗六 17）。E. Plümacher（*EDNT* 2.397*b*）指出，29 次全部是籠統的「刀劍」之意，沒有一次表明所指的是哪一種刀或劍。

27　So LN 20.68. W. Michaelis（*TDNT* 4.525-26）則認為「刀劍」在此也許是代表迫害；Aletti（'Romans 5-8' 306）認為此詞暗示「死亡的威脅」。

李保羅 240 從本節的七項和 38～39a 的十項看出這樣的意思來：「『七』及『十』似乎都是用來表示『完全』。在人的委身及神的保守上，我們可以有十足的把握。」這見解牽涉至少三點困難：（1）雖然「七」在舊約確可表示「全部」、「完全」（'total or complete'）之意，但其含義是正面的，即「神所想要和立定的完全」（K. H. Rengstorf, *TDNT* 2.628）；這思想不適宜應用在 35 節的苦難目錄上。（2）保羅的「苦難目錄」所列項目之數目並不一致（例如：林前四 11～13 為十四次，林後四 8～9 是四〔或八〕次，六 4～5 是十次，十二 10a 是五次）；根據李氏的論證，他所言「十足的把握」會適用於林後十二 10（參 10b、9 節），但該節只有五（不是七或十）項。（3）即使假設「七」和「十」在 35、38 節是用來表示「完全」（但見下文），所指的也應是「完全的試煉（苦難）」而不是「十足的把握」；後一個意思是由 37 節表達出來的。F. Hauck（*TDNT* 2.36-37）指出，以十為代表「完全」見於後期猶太教（如斐羅），但在羅八 38～39 十只是個方便列舉的框架（參：林前六 9～10 十種不能承受神國的不義者）。

1　關於 καθὼς γέγραπται 這引句公式，可參《羅》1.263 註 1 及所屬正文，1.402 註 2 及所屬正文。Meyer 1154*a* 謂這是保羅在第四章之後首次訴諸舊約來證實他的論點；但七 7 曾引用了第十誡。

四十四 22）幾乎完全相同。[2]「被殺」原文直譯是「被處死」（呂譯），[3] 意即「面對死亡」（新譯）；「終日」是閃族用語，[4] 表示這裏所描寫的試煉是持續不斷（和壓力不減）的。[5]「人看我們」原文是被動語態的「我們被看為」（參呂譯）；[6] 動詞為過去不定時時態，但在上一句的提示下，它所描寫的可能是現在的情形。[7]「將宰的羊」即是「待宰的群羊」（思高）。[8]

---

2 只是本節以 ἕνεκεν σοῦ（亦見於 LXX 創十二 13；番三 19；耶十四 7；巴錄書二 14；〔狄奧多田版本之〕耶九 17、19〔ἕνεκέν σου〕）代替詩篇該節的 ἕνεκα σοῦ（另見於 LXX 詩六十八 8〔六十九 7〕）。Stanley（*Scripture* 103）認為，保羅只是照錄了他所用之「原典」的字眼（「原典」是 *Vorlage* 的翻譯；此譯法得自吳慧儀：「釋經案例」192）。本節開首的 ὅτι 可能不是引句的一部分（as in SH 221），而是保羅所用的「引文詞」（= ὅτι recitative; so Cranfield 1.440;〔上〕621），如在三 10、四 17、九 7 等處。

3 原文動詞為 θανατόω；參七 4a 註釋註 5 末。

4 ὅλην τὴν ἡμέραν, 例如：LXX 箴二十三 17；賽二十八 24，六十二 6，六十五 2（引於羅十 21）；哀一 13，三 3、14、62；何十二 2（一般譯本 1 節）。

5 Cf. Byrne 280. 參：林前十五 31：「我〔保羅〕是天天（καθ' ἡμέραν）冒死的」（思高）。

6 λογίζεσθαι + object + ὡς 這種結構（受閃族語法影響：see BDF §157[5]）亦見於林前四 1；林後三 5，十 2。參：彼前五 12。

7 I.e., ἐλογίσθημεν = 'we are regarded/considered . . .' (RSV/NIV), rather than 'we were considered . . .' (NAS). Cf. NEB: 'we have been treated . . . .' λογίζομαι 參《羅》1.343 註 3。

8 (ὡς) πρόβατα σφαγῆς, 參：徒八 32a（引 LXX 賽五十三 7a），ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη；LXX 亞十一 4，τὰ πρόβατα τῆς σφαγῆς. πρόβατον 在保羅書信出現僅此一次（新約全部 39 次）。J. H. Friedrich（*EDNT* 3.152*b*）假定這裏所指的是獻祭用的羊，並且指出，新約像 LXX 一樣較多用 ἀμνός 來指獻祭用的羊（約一 29、36；彼前一 19；徒八 32b〔引賽五十三 7b〕）。可是，「待宰的羊群」在亞十一 4（思高；LXX 見上面）及「待宰的羊」在耶十二 3（見下段）都是用作毀滅的圖畫；因此不必以獻祭為本節的背景（cf. Tan, 'Romans' 208）。

σφαγή 在新約只出現另一次（雅五 5，ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς；參：LXX 耶十二 3，εἰς ἡμέραν σφαγῆς）。σφαγῆς 是表達目的或目的地（方向）的所有格：'(sheep) destined for slaughter' (Wallace 100-1). H. Balz（*EDNT* 3.315*a*）指出，「待宰的羊」與「為（要得）羊毛（而養）的羊」構成對比。活泉 140 謂「『將宰的』（σφαγῆς）是名詞『屠夫』（slaughter）受詞所有格」；但 'slaughter' 的意思並非「屠夫」（人物名詞），而是「屠宰」（呂譯；行動名詞）。

詩篇第四十四篇所論的是，「國難方殷之秋，作者回憶天主過去賜的恩典〔1～8節〕，目睹眼前可憐的狀況〔9～16節〕，遂求天主速來救助〔17～26節〕」（思高頁邊註　）。保羅所引的第二十二節是關鍵性的一節；雖然詩人沒有將「為你的緣故」此片語發揮，但此片語有革命性的含義：苦難不一定是神的懲罰，而可能是戰鬥留下的傷痕，是在一個與神交戰的世界裏對神效忠的代價；若如是，國家的軍隊戰敗便可能不是與神隔離、反而是與神契合的記號。[9] 這引句對保羅的論證之適切於此可見，因為對保羅來說，上一節（和他處）列出的種種苦難，並不是懷疑基督之愛的理由，反而是與基督聯合的證據。[10] 猶太的拉比將詩篇此節用於猶太教殉道者（如馬加比貳書第七章所載、因堅守信仰而壯烈殉難的母子八人）之死，但也籠統地把它應用在那些全心獻己與神之敬虔人的生命，[11] 這一點也表明此引句對保羅的論證是合適的：詩篇所論的是忠心之殉道者所受的苦；基督徒的受苦也是「為你〔基督〕的緣故」，詩篇的話就可應用在他們身上；信徒所走的救恩之路也是受苦之路。[12]

但保羅引用這節經文的用意何在，釋經者提供了不同的答案。例如：（一）引句的目的是要決定性地將信徒群體所受的迫害放在神旨意的角度下來看，並除去關於迫害之結果的懷疑：受迫害者沒有被征服。這種信心是馬加比殉道者及其後基督教護教文獻之特色。（二）引句「原處的上下文都強調信神的人對神的信靠、忠

9　Kidner, *Psalms* 1-72 170.

10　參八35註釋第五段。

11　So Cranfield 1.440（〔上〕621「相當普遍地」原作 'quite generally'）；cf. Moo I 586, Moo III 544 n.42; Manson 947*a* (§823f); Ziesler 230.

12　Volf, *Paul* 56. Lambrecht 111 也是認為，對保羅而言，「為你的緣故」很可能是指基督。不過這一點不能肯定；若保留詩篇的原意（「你」指神），對保羅的論證並無影響。「被屠宰的羊」（呂譯）既被應用在信徒身上，「宰」字就有使用暴力和毫不留情的含義（so LN 20.72）。

心」；引句的目的「是要表達信神的人在各樣處境中可以對神有委身」。（三）保羅要重新詮釋引句的話來表明這話對他當日的適切性：「我們」是指歷代的神僕，包括保羅和羅馬的信徒；「終日」指向多個世紀累積的經驗；「為你的緣故」是指因忠於「我們列祖的神」而招致的殉道；「羊」使羅馬讀者想起那在一特別逾越節「被殺的羔羊」以及該特別牧者的羊群（參：彼前二 21～25；啟十三 8）。[13]（四）引句的目的是要表明，神的子民受患難並非前所未有或足以為怪的事；受苦一向是敬虔之人的命運，因此信徒的處境並不是特殊的。[14] 這是最自然和明顯的看法。不過，保羅的用意可能較此更進一步：（五）保羅把詩人的話看為預示了教會的經歷；這就是說，聖經早已預言受苦是基督徒的命運。[15] 按這種理解，「如經上所記」便有「就如聖經早就預言的」之含義。無論如何，當保羅用詩人的話形容神的子民為「待宰的羊」時，他很難聽不到以賽亞書對耶和華僕人的命運之描述的回響——「……他像羊羔被牽到宰殺之地……」（賽五十三 7）[16]——而那些有耳可聽的人亦會聽見和明白，被視為待宰之羊的、神的子民正在與基督一同受苦（羅八 17）。[17]

八 37　「然而，靠著愛我們的主，在這一切的事上已經得勝有餘

13　依次見：（1）Guerra 142;（2）李保羅 240；（3）Minear, 'Romans 8' 104-5.

14　Cf. Loane 148; Cranfield 1.440（〔上〕621）；Harrison 99（海爾遜 212）；Moo III 543-44.

15　Hays, *Echoes* 58; Barrett 163. Cf. Kidner, *Psalms 1-72* 168: 'The New Testament . . . will see the persecuted church foreshadowed here [in Psalm 44:22] . . . (Rom. 8:36ff.)'; cf. also Tan, 'Romans' 209; Hanson, *Studies* 154.

16　LXX 原文見上面註 8 開首。

17　Cf. Hays, *Echoes* 62-63. 作者進一步認為，就這樣，神的子民正在活出聖經預言他們要有的使命；使別人得平安的刑罰落在他們身上，因他們所受的鞭傷，受造之物便得醫治（參較賽五十三 5b）。筆者認為這進一步的思想（教會的受苦使別人得平安，又使受造之物得醫治）超越了聖經的證據。

了。」

「然而」或「但」（新譯）這個強烈反語氣連接詞，越過了上一節的引句而將本節連於第三十五節，因為「這一切的事」是指該節所列舉的七樣苦難。「然而」在此相當於否定詞「不」（呂譯）或「都不是」（現中），[1] 強調了任何苦難都不能使我們與基督的愛隔絕。

「在這一切的事上」有認為意即「關乎這一切的事」，或可能是希伯來語法，意即「雖有這一切的事」；[2] 但「在這一切的事上」是原文最自然的意思，得出的思想也十分合適：信徒是在堅毅的面對和經歷這一切的事當中，不是在逃避它們或受到豁免之時，而「得勝有餘」的。[3] 這複合動詞[4] 可能只是簡單的「勝過」之意，[5] 但是壓倒性的意見認為它的意思是「得勝有餘」、「大獲／獲得全勝」（思高／金譯）、「獲得完全的勝利」（現中）：[6]「複合詞中的介詞強化了動詞的含義，『我們〔正在取得〕最輝煌的勝利』」。[7]

我們所取得的勝利是「靠著愛我們的那一位」（新譯）而來

---

1 'No' (RSV, NIV, TEV, NRSV).

2 依次見：MHT 3.265 ('with regard to'); 及 NEB ('in spite of'); Bruce 171; Moule 78.

3 Cranfield 1.440-41（〔上〕622）；Dunn 1.506; Volf, *Paul* 58 n.70.

4 ὑπερνικάω, 希臘文聖經僅此一次。保羅喜用以前置詞 ὑπέρ 為首的複合詞；詳參《腓》252 註 353；Dunn 1.506（比前者的資料更詳盡）。

5 So *EDNT* 3.399*a*: 'we overcome all this'.

6 Cf.: 'we are more than conquerors' (KJV, RSV, NIV, NKJV), 'we overwhelmingly conquer' (NAS), 'we have complete victory' (TEV; cf. LN 39.58), 'overwhelming victory is ours' (NEB; Moule, 'Triumphalism' 222); 'we win the supreme victory' (O. Bauernfeind, *TDNT* 4.945). Aletti（'Romans 5-8' 306-7）強調，此「誇張法」（hyperbole）所指的不僅是休戰，而是「最後的、完全的、粉碎敵方勢力的勝利」。

7 精華 491，following BAGD 841(s.v.): 'we are winning a most glorious victory'. 留意原文動詞是現在時態的，因此上引句把原來的「取得了」改為「正在取得」。

的。凱撒曼認為這一位毫無疑問的是基督；分詞「愛」字同時包括祂在十字架上之死和祂作為高舉之主的代求。[8] 這見解的兩部分都值得商榷：首先，基督的代求是現在發生的事（34e 的動詞原文為現在時態），「愛」字原文卻是過去不定時時態，因此與基督代求的活動並不相稱。第二，關於「愛我們的那一位」所指的是神抑或基督，我們不宜過分肯定。原文的分詞片語（或其相等詞）在加拉太書二章二十節無疑的是指基督（那「愛我」的是「神的兒子」；在啟一 5 也是：「他愛我們」被解釋為「用自己的血使我們脫離罪惡」），但是在帖撒羅尼迦後書二章十六節，「那愛我們……的」從文法格式的角度來看是指「神我們的父」（原文直譯），而在意思上是同時指父神和基督。[9] 就羅馬書本節而論，第三十五節剛提過「基督的愛」，因此「愛我們的那一位」似應解為基督；但是本段（31～39 節）不但在開首提到神無私的捨棄自己的兒子（32 節），且以關於神在基督裏的愛之宣告結束（38～39 節）。此外，保羅在第五章已清楚表明了他的信念：基督之死顯明了神對我們的愛。[10] 綜合上述的證據，筆者認為有兩個結論可供選擇：（一）「愛我們的那一位」或是指基督（如在 35 節），或是指神（如在五 5、8）。[11]（二）也許在此片語的使用上，保羅在這裏並不將神和基督嚴格地分開；[12] 若是這樣，「愛我們的那一位」在意思上可同時指神和基督（如在帖後二 16 一樣）：分詞「愛」字的過去不定時時態暗示，所指的是在歷史中發生的事，就是神為我們眾人把自己的兒子交出來叫祂為罪人死（32 節，五 5、8），以及基督為我們（弗五 2）、為

8　Käsemann 250. A. Oepke（*TDNT* 2.68）也是認為所指的是基督。

9　參《帖後》275。

10　Cf. Furnish, 'Use' 118-19.

11　So Fitzmyer I 855*b* (§91).

12　So Morris 340.

教會（25 節）、為個別的信徒（加二 20）捨命。[13]

但全節是甚麼意思呢？這問題至少有四種答案：（一）我們是法庭上的得勝者，因為由於基督為了有罪的人類所作成之事，我們已大大地被顯為正（得直）及被稱為義。由於基督，一切將人的生命拖倒的力量都已被克服；在這意義上，基督徒也是得勝有餘的。（二）這裏所說的勝利，就是不與基督的愛隔絕、繼續留在神的愛裏；而繼續留在神和基督的愛裏，就是繼續享受救恩。（三）若保羅的用意不僅是加重語氣，也許他要強調的是，信徒不僅是「克勝」了種種的患難；在神的護理之下，這些患難甚至使我們「得益處」（28 節）。[14]（四）最簡單和自然的解釋是：我們靠著那愛我們的神／基督，不斷的完全地克勝苦難。藉著基督之死（受苦），我們確知神和基督對我們的愛，因此，苦難不能動搖我們對神的信靠；[15] 由於此愛，更是由於那證實了祂對我們的愛、常與我們同在、幫助我們的神／基督（參：腓四 13），我們就能面對一切苦難而大獲全勝。[16]

八 38　「因爲我深信無論是死，是生，是天使，是掌權的，是有能的，是現在的事，是將來的事，」

八 39　「是高處的，是低處的，是別的受造之物，都不能叫我們與　神的愛隔絕，這愛是在我們的主基督耶穌裏的。」

上一節用了複數的「我們」（動詞和受詞）來泛指基督徒，第三十八節則用單數的動詞（參九 3；林後十 1）「我深信」，[1] 其目的

13　參《帖後》275。

14　依次見：（1）Fitzmyer II 534;（2）Volf, *Paul* 58, 63;（3）Moo I 587, Moo III 544.

15　Cf. Stott, *Men* 106; Stott 258.

16　Cf. Michel 283; Schlier 279. Gruenler 942*b* 指出本節在 35～39 此數節中的顯著地位：「使……隔絕」這動詞在首末（35、39 節）出現，平行的兩列不利於我們的事物分佔本節的上文和下文（35～36 節、38～39a），在中央的是本節凱旋的宣告（37 節）。

1　πέπεισμαι（另見於十四 14，十五 14；提後一 5、12）是被動語態完成時態，但是並不含「過去

必定是要強調這兩節屬保羅個人見證之性質。[2] 保羅現在加上他個人的「確信」（現中），來支持（「因為」）他在上一節所作凱旋的宣告。[3] 他所列出的十個項目分為四對，加上第七和第十單獨的兩項；[4] 以下依次逐一討論。

（一、二）首先提到的是「**死亡**」（思高），這很可能是由於第三十六節的引句剛提過「我們整天被置於死地」（現中）；[5] 本列的首項同時回應了上一列（35 節）的末項（「刀劍」代表「死亡」〔現中〕）。[6] 死亡使人不能與神相交，這個思想屢見於詩篇（例如：六 5，三十 9，八十八 5、10～12，一一五 17；參：賽三十八 18）；但是對保羅來說，「離世〔就是〕與基督同在，……那是好得無比的」（腓一 23，新譯）。[7]「**生命**」（金譯）可指「生活」（思高）或「生存」（當代）；「活」（呂譯）在今世意味著種種苦難和試煉（35、23、18 節）；斯托得就認為首二項「大抵是指死亡〔構成〕的危機及生命中的災禍〔複數〕」。[8] 不過，鑑於「生命」是「死亡」極自然的對比，就如「活」是「死」極自然的對比，[9] 保羅以「生命」和「死亡」合成一對時，也許沒有想到「生

的行動導致現今的結果」之意，而只是表達現今的情況，像一般（表達情況的）現在時態的動詞一樣。Cf. Fanning 154; Wallace 579-80.（《來》1.380 註 2 所屬正文的見解需重新商榷。）

2 Cranfield, 'Changes' 287. 因此，「我們深信」（新譯）可能是錯誤的意譯。

3 參八 37 註釋註 16。

4 每一項都是以 οὔτε（= neither）一字開始，即是用了所謂 'epanaphora'（cf. Jewett, 'Numerical Sequences in Romans' 230）或 'polysyndeton'（Porter, 'Paul' 580; Rowe, 'Style' 134）的修辭伎倆。這份目錄應視為保羅自己的創作（so Schlier 280; Dunn 1.498; Lambrecht 107）。

5 Schlier 280 則認為是由於死亡是「最後被毀滅的仇敵」（林前十五 26，思高），因而是最強大的勢力。

6 Loane 157. 關於兩份目錄的關係，參八 31～39 總結首段。

7 Cf. Cranfield 1.441（〔上〕623）。

8 Stott 258.

9 依次參，例如：（1）五 10，六 23，七 10，八 2、6；林前三 22；林後二 16，四 11～12；腓一

命」的某一（或某些）特別方面，而只是以此二項籠統地涵蓋人的生存的整體（參：林前三 22），意即「不管我們是死是活」、「沒有任何的人生經驗或情況」（能使我們與神的愛隔絕〔此補充在以下各項的討論儘可能不再贅述〕）。[10]

（三、四）「**天使**」一詞引起所指的是何種天使（好抑或惡）的問題。（1）用以支持「好天使」之解釋的理由包括：保羅是用其他字詞來指與神為敵之超自然的權勢；保羅通常用此詞來指好的天使，這可能也是他在這裏的用意。[11] 這些理由的說服力不大，因為：第一，保羅用其他字詞來指邪惡的、靈界之受造物，這不能排除他也（在某些文理中）用此詞來指惡天使。第二，在保羅書信裏，此詞較明白地是指好天使時，多有修飾語相連著；[12] 在單獨地（即是無修飾語）使用時，所指的天使有時是籠統的（林前四9，十三 1；提前三 16），有時似乎（文理提示）是好的（林前十一 10〔？〕；加三19），有時則似乎（文理提示）是惡的（林前六3；西二 18〔？〕）。[13] 可以用來支持「好天使」之解釋的另一點是，若「天使」是指好天使，「掌權者」可自然地解為與天使相對的鬼魔，[14] 這兩節的四對項目便每對都是彼此對立的（生死、善惡、現在未來、高低）。[15] 不過，單獨的第七項和第十項破壞了工整的配

20；提後一 10；（2）羅六 2、10，七 2、3，八 13，十四 7～9；林後六 9；加二 19；腓一 21；西二 20。

10 Cf. Byrne 280; Moo I 587, Moo III 545; L. Schottroff, *EDNT* 2.106*a-b*; Ziesler 231; Dunn, *Paul* 107.

11 依次見：Harrison 99（海爾遜 213）；Moo III 545. Calvin 189（加爾文 169 下）也是認為所指的是好天使（參：來一 14），保羅是根據不可能發生的事來辯證，如在加一 8 一樣。

12 林後十一 14（「光明的」）；加一 8（「天上來的」），四 14（「神的」）；帖後一 7（「有能力的」）；提前五 21（「蒙揀選的」）。

13 ἄγγελος 在保羅書信另外只出現一次（全部 14 次），指「撒但的使者」（林後十二 7，呂譯、現中）。參《帖後》86-87。

14 Cf. NIV: 'neither angels nor demons'.

15 Cf. Jewett, 'Numerical Sequences in Romans' 230: 'paired in an antithetical manner'.

對情形，這可能表示保羅不是那麼刻意要他的項目構成一雙一對或每一對的兩項彼此對立，而只是要造出一種累積性的印象：完全沒有甚麼能使我們與神的愛隔絕。[16]

（2）較通常的看法是以這裏的天使為惡天使，因為這些天使是威脅著要使信徒與神的愛隔絕。[17] 有認為保羅可能特別想到下層天（參：林後十二2；弗六12）的天使，他們被一些人認為攔阻人親近神；或是特指列邦的天使（參〔例如〕：申三十二8；[18]但十13；傳道經十七17[19]），他們作為國家的神祇可能被視為阻撓著外邦人進到神在基督裏的救贖之愛裏。[20]（3）天使和「**眾執政的**」（呂譯）連著出現。後一個詞本身可指地上的「執政者」（多三 1，現中），[21] 但是當它與「天使」或其他靈界的受造物連著出現時，[22] 則顯然也

16 Cf. Wink, *Powers* 49.

17 E.g., Manson, 'Rom. 1-8' 164; Schlier 280; Wilckens 2.177; Byrne 280; I. Broer, *EDNT* 1.14*b*; Westerholm, *Paul* 98.

18 「照以色列人的數目」在 LXX 被譯成「照神的天使的數目」（κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ）。

19 「他給每個民族，立了一個統治者」（思高德訓篇十七 14）。

20 Cf. Dunn 1.507; D. G. Reid, *DPL* 21*b*, 749*a*; also G. Kittel, *TDNT* 1.86. B. Witherington III（*DPL* 112*b*）也是解為惡天使，基督已把他們「解除武裝」（參：西二 15）。Boring-Berger-Colper 376-77 (§596) 指出本節的「天使」和以諾叁書九 6～9（該書的最後版本是四世紀之作）的天使之間的異同：天使試圖使人和神分隔，但不成功；但以諾所談及的只是一個人，保羅則談及與基督聯合的整個群體。作者認為保羅「無疑地」參與了其後成形為以諾叁書之戲劇化情景的「神祕」猶太教傳統，並謂「早期基督教將這類的猶太傳統『民主化』而作出鉅大的改變」。鑑於以諾叁書的成書日期，作者的聲稱值得置疑。

21 Phillips 就在本節（羅八 38）把 ἀρχαί 譯為「地上的君主」。

22 ἀρχή 在保羅書信共出現十一次，除了三次分別指保羅傳福音的「初期」（腓四 15，現中、新譯）、基督為「元始」（西一 18），以及地上的「執政者」（多三 1）外，其餘八次都與別的指靈界權勢的名詞一起出現：

羅八 38　ἄγγελοι（天使）... ἀρχαὶ（執政者）... δυνάμεις（有能力的）

林前十五 24　ἀρχὴ ... ἐξουσίαν（掌權者）... δύναμιν

弗一 21　ἀρχῆς ... ἐξουσίας ... δυνάμεως ... κυριότητος（作主的〔新譯〕）

是指靈界之物。[23] 這一切的靈界受造物似乎包括被視為順服地履行神所指派給他們的職責之天使，以及靈界的邪惡權勢（如弗六12）。由此看來，尤其因為保羅在這裏並無指明他所提及的天使和掌權者是好是惡，保羅似乎有意用「天使……眾執政者」此組合來蓋括一切超然的、天上的、靈界的權勢；不管他們是好是惡，基督都遠超過他們（弗一 21；參：西一 15～16，二 10）。[24] 這個看法似乎比前兩個可取。

（五、六）「**現在的事……將來的事**」一些譯本作「現在……將來」（現中、金譯）；[25] 亦有釋經者解為指「今世」和「任何未來的世代」，[26] 甚或解為存敵意的靈界受造物（他們試圖控制現今的地上世界和未來的天上世界，但是不能成功），或眾天體現在和將來的位置。[27] 不過，原文並無「世代」一詞（參較弗一 21），亦

弗三 10　ἀρχαῖς . . . ἐξουσίαις

弗六 12　ἀρχάς . . . ἐξουσίας . . . κοσμοκράτορας（管轄世界者）. . . πνευματικά（諸靈）

西一 16　θρόνοι（坐王位的〔新譯〕）. . . κυριότητες . . . ἀρχαὶ . . . ἐξουσίαι

西二 10　ἀρχῆς . . . ἐξουσίας

西二 15　ἀρχὰς . . . ἐξουσίας

參 Dunn（*Paul* 105 n.14）從另一角度所作的、保羅（及彼前三 22）所列舉靈界權勢之圖表。

23　陳終道 191 謂「掌權的」「可能指魔鬼的權勢」；但原文是複數的，因此至多也只能指「鬼魔的權勢」（當代），不能指魔鬼的權勢。

24　Cf. Cranfield 1.442（〔上〕624-25）；Dunn 1.507; Stott 258-59; Wink, *Powers* 49（不過作者認為保羅的讀者很可能會假定他主要是指惡的勢力）。G. D. Reid（*DPL* 751*b*）指出，一世紀地中海世界普羅大眾的宗教，透過與法術、神祕宗教或占星術的關聯，將宇宙視為幽靈常出沒於其中（天上、地上和地底下）的地方。

25　Cf. NIV, TEV, CEV: 'the present . . . the future'. 原文為 ἐνεστῶτα . . . μέλλοντα. ἐνίστημι 在保羅書信另外出現五次，參《帖後》150-51。

26　Jeffrey, 'Romans viii. 38, 39' 360*b*; Bruce 171 ('Perhaps'). 這兩個項目亦見於林前三 22，在該節也是被解為「現今或未來」（Bruce, *Corinthians* 46; Fee, *Corinthians* 154）或「今世和將要來的世代」（Barrett, *First Corinthians* 96）。

27　依次見：Wilckens 2.177; W. L. Knox, *St Paul and the Church of the Gentiles* (1939) 106-7, as cited in

無冠詞，[28] 因此原文兩個分詞最自然的意思就是「現在的事」和「未來的事」。巴拉克認為這些「無疑地」是指現在或將來的地上之災禍，亦有認為「未來的事」是指在最接近主的再來之前發生的事；[29] 但是再一次，像前兩對項目一樣，這第五、六兩項可能只是要表達一個籠統而概括一切的意思，即是「現在發生或將來會發生的任何事及一切事」。[30]

（七）「**有能力的**」（新譯）原文 [31] 有時是指「異能」（林後十二 12）或行異能的恩賜（林前十二 10、28、29），但是鑑於此詞也在另二節（林前十五 24；弗一 21）與「掌權者」連著使用 [32] 來指靈界的受造物，此詞在本節應作同樣解釋。[33] 一些中英譯本將此項列為第五項，即是緊隨「天使」和「執政者」之後；這是接納了次等古卷之次序的結果。[34] 這第七項和同類的第三、四項隔開，似乎表示此項是後來補上的；[35] 其效果就是破壞了前六項所用工整的配對模式（參第十項）。

Whiteley, *Theology* 24.

28 似乎有冠詞的 τὰ ἐνεστῶτα, τὰ μέλλοντα 才是「現在」、「未來」之意（A. Oepke, *TDNT* 2.544）。參五 14c 註釋註 3（Robinson）。

29 依次見：Black 121; Wink, *Powers* 49. 後者的原句是 'events in the immediate future prior〔不是 in the future immediately prior〕to the *parousia*'; 嚴格地說，其意思應為「在最接近〔現今〕的未來、主再來之前〔發生〕的事」，不過筆者猜想作者在這裏的用詞不是十分準確，他要表達的是正文那個意思。

30 Cf. Ziesler 231; Dunn, *Paul* 107.

31 δύναμις, 參《羅》1.240 註 1 及上面註 22。此字在保羅書信共出現 49 次（《帖前》77 誤作 50 次）。

32 又在彼前三 22 與「天使」和「掌權者」（ἐξουσίαι）連著使用。

33 Moo I 588, Moo III 545-46. D. G. Reid（*DPL* 748*b*-49*a*）舉出此詞在舊約及其他猶太文獻用法的一些例子。Cf. also T. H. Gaster, *IDB* 1.134*b*.

34 和合；KJV, NKJV. See Metzger 519.

35 So Cranfield 1.443（〔上〕625）；cf. Knox 532-33.

（八、九）第四對項目「**高處……深處**」（呂譯）最引起釋經者的興趣或好奇心，亦有比前三對都更多的解釋。（1）有認為「這或者是指地位而說。按屬靈方面，不敢居高位，但按肉體，又不甘處低位，因此兩者會叫我左右為難，以致不滿神的安排，而與神的愛隔絕」。[36] 可是，「低處」（和合）原文在新約另外出現七次，沒有一次是「低〔的地〕位」之意；[37] 若要表達後一個意思，保羅大抵會用較合適的另一個字。[38] 單此一點足以表明，這第一個解釋很不可能是正確的。（2）二詞是從占星學得來的隱喻，其意義是屬靈的，分別指個人經歷中的高峰與低窪。[39] 若是這樣，論主觀的個人經歷的此二項便是被列在其他、論客觀實體的項目中間，但這顯然是不合適的。（3）「高處」和「深處」都是占星術的用詞（星體被認為能影響人的命運）；前者指星體在天上所達的最高位置（因而是影響力最大之時），後者則指最低的位置（因而是等候回升之時）。[40] 這就是說，所指的是星體的力量，在這裏被擬人化。[41]（4）二詞為占星術語，「高處」指地平線（亦稱海／水平線）以上的空間，「深處」指地平線以下、星體由該處升起的那空間；但是由於文理似乎只是論及超自然的力量，二詞可能是指星宿之靈。[42]

---

36 黃 179。

37 βάθος 三次在符類福音指土壤的「深」度（太十三5 ‖ 可四5）或水的「深處」（路五4，思高）；四次在保羅書信，分別指神的「深奧」（林前二 10，呂譯）、神的「富饒、上智和知識」（思高）之「深」（羅十一 33）、基督的愛之「深」（弗三 18），以及馬其頓教會「很深」的貧窮（林後八 2，呂譯）（κατὰ βάθους =「極度的」〔思高、現中、新譯〕）。

38 ταπείνωσις, 如在路一 48（「卑微」的地位）；參：雅一 10（「降卑」）。此字在新約另外只出現二次（徒八 33；腓三 21）。

39 Jeffrey, 'Romans viii. 38, 39' 361*a*.

40 Barclay 118; Hunter 87; Knox 533 (cf. Knox, *Chapters* 124); Stuhlmacher 141; Loane 158. 巴刻（《認識神》228）則認為二詞「**皆天文術語，指神秘的天外力量**」（楷體為筆者所加）。

41 Käsemann 251; Fitzmyer I 855*b* (§91); Fitzmyer II 535; Edwards 226.

42 依次見：BAGD 851 (s.v. ὕψωμα), 130 (s.v. βάθος).（「星宿之靈」翻譯了原來的 'astral spirits'.）

（5）「高處」是占星術語，指星體所到達的至高點；[43]「深處」並不是「高處」通常的相對詞，而是另一個字；[44] 雖然如此，離開經文不遠是這個思想：那些天體可能影響人的行為，或至少是這個思想：影響著行星和星宿的那些力量，也可能影響人的命運。

（6）二詞得自古代的占星術（解釋如在〔3〕），合起來包括了天上和地下的世界；在此為換喻法，指分別在那兩個世界操權的諸靈。（7）二詞是占星術（後來也是諾斯底主義）的專門名詞。保羅不必想到二詞的專門意義；但他若有想及，則二詞會被緊連於「執政者」和「有能者」，後二者（當時的人相信）控制著天體（尤其是星宿）的運行，從而操縱著人的命運。（8）保羅用了空間的圖像：二詞可能是指星體所達的最高點和最低點，因而蓋括了天上一切的權勢；也可能只是指可能佔據著天頂或地底（或其間的任何空間）的任何權勢。（9）二詞或是指「上面的世界」（鬼魔力量所在之處）和「下面的世界」，或是指「在上面的世界裏超自然的力量」和「在地下的領域裏超自然的力量」。（10）「高處」是與神同在的天軍；「深處」是被神的判決把他們與神的世界隔離的天使。（11）二詞在新約時期並不是占星術的專門名詞（後來才是），而是天文學的用詞。從偽經以諾壹書十八章第三和第十一節看來，「高處」和「深處」似乎是指支撐著穹蒼的支柱之「頂」和「底」。對保羅而言，二詞只是與「現在的事」和「將來的事」一同涵蓋了整個時空，就如詩篇一三九篇八至十節用了空間的圖像來表達逃避神的面之不可能。[45]

EDNT 3.410*b* 也是以 ὕψωμα 為地平線以上的區域。

43 G. Bertram, *TDNT* 8.613. 作者指出這是 ὕψωμα 在聖經以外的用法；但（614）在本節，它所指的只是屬於被造世界的高處，即是被認為與星體有關的力量掌權的領域。

44 不是 ταπείνωμα（cf. G. Bertram, *TDNT* 8.613）而是 βάθος（見上面註 37）。

45 依次見：（5）Dunn, *Paul* 106-7;（6）Byrne 281;（7）Bruce 171;（8）G. D. Reid, *DPL* 749*b*;（9）

第（11）解釋所代表的基本立場——二詞是空間的圖像[46]——最可取，理由如下：第一，撇開討論中的本節，新約從沒有用「高處」或「深處」的原文來指靈界的力量；[47]「高」、「深」二詞在以弗所書三章十八節的用法也是提示簡單的空間的圖像。[48] 第二，比起占星術或天文學，詩篇一三九篇八節是二詞更直接、更可能的來源。第三，認為本列的所有項目都是指某種屬靈權勢，這個相當普遍的假設值得置疑：第一和第三對項目都不能自然地如此理解；而且這兩節（38～39 節）的功用是支持第三十七節的話，即我們「在這一切的事上」（指 35～36 節的苦難）取得輝煌的勝利，因此文理提示，兩份目錄（35b、38～39a）[49] 都應是涵蓋一切的，第十項（見下段）表示這確是保羅的用意。[50] 按這種理解，「高處」和「深處」的意思只是，不管是至高的高處或至深的深處，不管是天堂或地獄（參詩一三九8的「天上……陰間」），都不能使我們與神的愛隔絕。[51]

（十）「**任何別的受造之物**」（新譯）有認為意思是「任何另一類的受造物」，[52]但此見解值得置疑；「別的」原文在本書另外出

LN 1.13, 1.18 / LN 12.46, 12.47;（10）Schlatter (E) 197;（11）Wink, *Powers* 49-50.

46 Cf. Thayer 647 (s.v. ὕψωμα), 92 (s.v. βάθος, 1).

47 ὕψωμα 在新約只出現另一次（林後十 5），指攔阻人認識神的「高障／高寨／高牆」（呂譯／思高／新譯）。βάθος 見上面註 37。

48 該節的「高」字原文不是羅八 39 的 ὕψωμα，而是 ὕψος；後者在新約另外出現五次，分別指基督升到「高處」（弗四 8〔呂譯〕：εἰς ὕψος），「從高處」（呂譯：路一 78，二十四 49〔ἐξ ὕψους〕）來的「旭日」（思高）和能力，新耶路撒冷城的「高」度（啟二十一 16），以及卑微的弟兄被神「提升」（雅一 9，現中）——全是空間的圖像。

49 Fitzmyer I 85*b* (§91) 則認為共有三列的障外物，即 33～34、35～37、38～39 節（cf. Hunter 86）。

50 以上理由參：（1）Moo I 588-89, Moo III 546;（2）Ziesler 232-33;（3）Cranfield 1.443-44（〔上〕626）。

51 Cranfield 1.444（〔上〕626）；cf. Moo I 589, Moo III 546.

52 I.e., ἑτέρα = 'any other kind of'. So Fitzmyer I 855*b* (§91); Fitzmyer II 535.

現七次，都只是「（同類的）另一」而非「不同類別的一個」之意，「別的」這個意思已足以滿足文理的要求。[53] 這第十項像第七項一樣破壞了其他八項成雙成對的工整結構，因為「其他任何受造之物」涵蓋一切其他九項所沒有提及的，沒有甚麼項目可以和它構成一對。[54]「受造之物」一詞[55]暗示了甚麼也不能叫我們與神的愛隔絕的一個原因：一切靈界的生物，像人一樣，都是受造之物（參：西一 16），因而都是受制於創造主，而創造主是在我們一方的。[56]

綜合這十個項目，保羅的意思是：不論是人的整個存在（生、死）、靈界的權勢（天使、執政者、有能者）、時間（現在的事、將來的事）和空間（高處、深處），或任何其他勢力，都不能使我們與神的愛隔絕。第三十五節用了動詞「使……隔絕」的未來時態直說式語法，第三十九節則改用動詞「能」字的未來時態直說式語法，加上「使隔絕」的不定詞；[57] 此改變的果效是帶出一個事實，即上述的各項確是威脅著要使我們與神的愛隔絕。[58] 如在第三十五

53 參七 23 註釋第三段前半部分。Cf. also MHT 3.197. 李保羅 240 認為，若把 ἑτέρα 讀成 ἕτερα 並視之為副詞，就「可以把它〔τις κτίσις ἕτερα〕譯成『別處的受造之物』，就與『高處、低處』自成一組了」。此說不能成立，因為：（1）「其他任何受造之物」（思高）是意義廣泛的一項，將保羅的目錄帶到高峰和結束；「別處的受造之物」則不但使本段失去高潮，反而徒然引起「甚麼別處」的問題。（2）更為重要的，ἕτερος 在新約另外出現 97 次，其中（按 BAGD 315 及 Thayer 254 [s.v.] 的分析）完全沒有用作副詞的例子。

54 Jewett, 'Numerical Sequences in Romans' 230. Stuhlmacher 140 謂「十」這個數目表示，「任何想像得到的權勢」都包括在內；但其實第十項才是表示「包羅廣泛」（'comprehensiveness'）之意（Volf, *Paul* 58）。參八 35 註釋註 27 第二段之（3）。

55 κτίσις, 參《羅》1.290 註 11。

56 Cf. Volf, *Paul* 57.

57 參較：χωρίσει（35 節），δυνήσεται χωρίσαι（39 節）。

58 Cranfield 1.444（〔上〕626-27）。Dodd 160 的話想必會引起許多信徒的共鳴：「許多人都會不得不承認，它們〔所列項目〕可以使我們感覺不到神的愛。有時我們落在災難之中，整個宇宙都好像是敵對我們的，難以感到神的愛或回報以愛。可是，我們並不是依賴這樣的感覺的。」

節一樣，「我們」被放在不定詞「使……隔絕」之前，因而略帶強調之意。[59]「神的愛」無疑是指神對我們的愛；[60]這愛被描寫為「在我們的主基督耶穌裏」，[61] 意即神的愛是在基督裏向我們顯明，亦只有在基督裏才能真正地被認識。[62] 神的愛和基督的愛是彼此重疊的，二者是一體的兩面。[63]「我們的主基督耶穌」一詞[64]在書信本體的這第三大段（五 1～八 39）內已出現三次（五 21，六 23，七 25），它現在結束這一大段本身。

八31～39　本段包含兩份目錄（35b、38～39a），有認為二者的關係是平行的：前者是現世的患難，後者是靈界的權勢，二者構成兩類對人造成傷害和挫折的敵對者。[1] 一些釋經者則認為保羅似乎假定了猶太啟示文學的世界觀，即在地上政權的背後是靈界的力量；第一份目錄所列舉身體方面的試煉，乃是第二份目錄所載超自然力量之敵意的彰顯。患難、困苦、迫害、飢餓、赤身露體、危險、刀劍，代表了國家、宗教、經濟體系、法庭、警方、軍方、輿論、群眾行動，或同儕壓力所加的制裁，為要強迫我們就範去參與對神變節；這些都是人的邪惡意志所調製出來的，而在這一切的背後，其實是靈界權勢的陰謀。換句話說，與神為敵的靈界權勢，是利用人間的權力來施行牠們的計謀。[2] 此說比前一個看法更能解釋保羅論證

59　參八 35 註釋首段下半部分。

60　I.e., θεοῦ = subjective genitive (Wallace 121 n.136). 參八 35 註釋第二段。

61　原文在介詞片語之前重複冠詞，MHT 3.187 認為是為要避免模稜兩可（大抵意即免得 ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 被誤以為是形容 δυνήσεται χωρίσαι 的）；BDF §269(2) 則認為冠詞的作用是加強語氣。

62　Cranfield 2.833. Stott（*Men* 106）則解為「神的愛在歷史上展示於基督之死；神的愛由基督的靈傾注於我們心中〔五 5〕」（參司徒德 131）。但「基督的靈」一詞要到八 9 才出現。

63　Cf. Penna, 'Sin' 22; 八 35 註釋第三段。

64　參《羅》1.184-85 連註 30。

1　Davidson-Martin 1033*b*.

2　Cf. Wink, *Powers* 48; Byrne 277; Elliott, 'Anti-Imperial' 179. G. Delling（*TDNT* 1.483）也是認為，在

的邏輯進程：保羅是以關於第二個目錄的個人信念來支持（「因為」，38 節）他關乎第一個目錄的辭令式問句。雖然如此，我們不宜輕易地接受此說，一來因為第二份目錄（按上文的解釋）其實只有三項是指靈界的權勢，二來因為保羅論證的邏輯進程可另作解釋如下：沒有任何苦難能使我們與基督的愛隔絕，反而在這一切苦難中我們取得完全的勝利（35～37 節），因為我深信，（不但苦難不能使我們與基督的愛隔絕，）在人生或靈界或時空之中，完全沒有甚麼（38～39a）能使我們與神在基督裏的愛隔絕（39b）。

又有釋經者詮釋保羅在這裏（38～39、35 節）所說的話時，補充這樣的思想：若信徒自己不與神的愛隔絕，只要他不讓自己與基督的愛和神的愛隔絕（就沒有甚麼可使他與神的愛隔絕）；「唯一能使我們與神的愛隔絕的，就是我們自己拒絕相信神是在我們一方，是為我們的」；[3]「外來的壓力不能叫我們與神的愛隔絕，但內心的背道卻可以。」[4] 另一些釋經者則認為，雖然我們不應壓搾保羅的話以致看出超乎他的用意之意思，但是第三十五節的「誰能」（我們要記得那是個辭令式問句）以及第三十九節的「任何別的被造之物」，其較自然的意思都是包括信徒本身在內；保羅又把我們所取得「完全的勝利」（37 節，現中）歸因於愛我們的神和基督，他大抵沒有「隱藏的議程」，即是勸勉我們不要叫自己和神的愛隔絕。[5] 也許我們可以這樣說：就本段而論，「保羅的語調是高昂的樂觀和滿有把握」的，[6] 他向信徒提出保證，神是在他們一方的，沒有

那些因基督徒的信仰而恐嚇他們的人的背後，是靈界的受造物。

3 依次見：K. Kertelge, *EDNT* 1.333*a*; Schlier 281; Tisdale, 'Romans 8:31-39' 72.Witherington（*Narrative* 232）也是認為，保羅在 35～39 節沒有包括個別的信徒自己在內，他（或她）是有背道之可能的（cf. 248, 354 ['One is not eternally secure until one is securely in eternity']）。

4 Osborne, 'Notes' 179.

5 依次見：Moo I 589, Moo III 547; 及 Volf, *Paul* 63 n.105.

6 Marshall, *Kept by Power* 103 ('nothing can disguise the fact that here Paul's tone is one of exalted opt-

任何事物能使他們與神的愛隔絕；信徒背道之可能與否這問題，此刻可能並不在保羅的思想中。我們卻不能單憑本段來解決「基督徒背道是否可能」的問題；因為有其他的經文提供進一步思想的根據。[7]

imism and assurance').

7 詳見同上書。作者在 99-125 討論保羅書信（教牧書信除外）的證據；他的結論是：信徒將自己交託給神的恩典，他必須小心謹慎以防背道（因基督徒背道是可能的事）；與此同時，他可以滿有把握的知道，沒有甚麼能使他與神的愛隔絕，並且可以因至終得救的盼望而喜樂（125）。參八 13 註釋末段。

參考書目

（按作者姓氏，及書名或文章題目，或以英文黑體字或中文楷體字代表的、縮短的書名或文章題目引述）

參考書目（之一）：文章題目中有「羅馬書」、「羅馬人」、「羅馬」等詞的

（見《羅》1.658-70、701，另加下列項目：）

甲部：題目中沒有提及經文章節的項目

Brauch, M. T., and
Davids, P. H. 'Romans', in W. C. Kaiser Jr., P. H. Davids, F. F. Bruce and M. T. Brauch, *Hard Sayings of the Bible* (Downers Grove 1996) 541-78

Brown, R. E. 'Letter to the **Romans**', *An Introduction to the New Testament* (New York 1997) 559-84

Davidsen, O. 'The Structural Typology of Adam and Christ: Some Modal-Semiotic Comments on the Basic Narrative of the Letter to the **Romans**', in P. Borgen and S. Giversen (ed.), *The New Testament and Hellenistic Judaism* (Aarhus 1995) 244-62

Grayston, K. 'Paul's Letter to the **Romans**', *ExpT* 108 (1996-97) 68-71

Jervis, L. A. 'Becoming like God through Christ: Discipleship in **Romans**', in R. N. Longenecker (ed.), *Patterns of Discipleship in the New Testament* (McMaster New Testament Studies 1; Grand Rapids 1996) 143-62

Jolivet, Jr, I. J. 'An Argument from the Letter and Intent of the Law as the Primary Argumentative Strategy in **Romans**', in S. E. Porter and T. H. Olbricht (ed.), *The Rhetorical Analysis of Scripture* (JSNTSS 146; Sheffield 1997) 309-35

Longenecker, R. N. 'Prolegomena to Paul's Use of Scripture in **Romans**', *BBR* 7 (1997) 145-68

Martyn, J. L. '**Romans** as One of the Earliest Interpretations of Galatians', *Theological Issues in the Letters of Paul* (SNTW; Edinburgh 1997) 37-45

Matera, F. J. 'The Obedience of Faith: The Letter to the **Romans**', *New Testament Ethics: The Legacies of Jesus and Paul* (Louisville, KY 1996) 184-206